محطات في دراسة العصر العباسي الرابع

ـ ١ ـ

هيمنت على الدراسات المنشورة في مجلة التراث العربي، منذ انطلاقتها قبل نحو اثنتين وثلاثين سنة، موضوعات الأدب واللغة وما يتصل بتجليهما فنيًا منذ العصر الجاهلي حتى العصر الحديث. أدركت هيئات تحرير المجلة المتعاقبة أن تلك الهيمنة تبخس حق موضوعات التراث العربي المتنوعة في اهتمام الباحثين، فتتالت الدعوات إلى تشجيع الدراسات المعنية بفنون العمارة والمسرح، وعلوم الطب والصيدلة والاقتصاد وغيرها في ذلك التراث الثري المتنوع.

تنسجم الهيمنة المشار إليها في هذا المضمار مع السائد في الحياة الثقافية العربية المعاصرة التي تغلّب الاهتمام بالأدب، ولاسيما الشعر، على الاهتمام بغيره من الظواهر الفنية والثقافية، تغليبًا محتاجًا إلى مناقشات كثيرة، تعنى بطوابعه المنهجية، نظرًا لتأثيرها العميق في توجيه مسارات ذلك الاهتمام.

تأثرت تلك الطوابع باعتماد التعليم المدرسي والجامعي العربي منهج تقسيم الأدب العربي في عصور

* عضو المكتب التنفيذي في اتحاد الكتاب العرب، رئيس تحرير مجلة التراث العربي. Email:ratebs@hotmail.com

تاريخية، تقسيمًا لا يأخذ بالحسبان التفاوت بين امتداد كل منها وتاليه، من جهة، وضرورة الاهتمام المتوازن بمراحل كل عصر من جهة أخرى.

في ضوء ما تقدم، تناقش قضية دراسة التراث العربي في العصر العباسي الرابع، الذي تدرس منجزاته بحسب المناهج الجامعية المعتمدة ضمن موضوعات العصر العباسي، فتقسمه دراسات كثيرة إلى أربعة أعصر عباسية، يمتد رابعها بين عامي (٤٤٧ - ٦٥٦هج)، مشتملاً على عهدين مميزين خصهما غير باحث بدراسات مستقلة، تحت تسمية العهدين الزنكي والأيوبي (٥٢١- ٦٤٨ هج).

تستمد هذه التسمية جدارتها منهجيًا، من مرحلتين خطيرتي الشأن في ذينك العهدين، هما مرحلتا حكم نور الدين زنكي (٥١١- ٥٦٩ هج)، وصلاح الدين الأيوبي (٥٣٢- ٥٨٩ هج)، وقد تنبه إلى تلك الجدارة واحد من أبرز الكتاب والدارسين الذين عنوا بالقرن السادس الهجري، هو شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة (٥٩٩- ٦٦٥هج)، فانطلق من تقديرها مختارًا تأليف مؤلف خاص بها، هو: "**كتاب الروضتين في أخبار الدولتين**"(١) غير أن الدراسات الحديثة لم تتوقف على مناقشة ذينك التقدير والاختيار توقفًا مناسبًا، يثري مناهج البحث في ثقافة العصر العباسي الرابع.

-٢-

تعاني الدراسات المعنية بتراث العصر العباسي الرابع من اضطراب منهجي متصل بتنوع مواقف الباحثين من تحديد نهاية العصر العباسي، واتجاهاتهم المتنوعة في تسمية الحقبة الممتدة بين دخول السلاجقة بغداد عام ٤٤٧هج، ودخول المغول بغداد، وقضائهم على آخر الخلفاء العباسيين، عام ٦٥٦هج، وفي تحديد انتمائها إلى عصور الأدب العربي المعروفة، ويهيمن على تلك المواقف اتجاهان: ينزع الأول إلى عدها عصرًا عباسيًا رابعًا، بعد تقسيم العصر العباسي إلى أربعة أعصر، ومن أصحاب هذا الاتجاه كارل بروكلمان وجورجي زيدان، وأحمد حسن الزيات، ومن سار على نهجهم. وينزع الثاني إلى دراسة تراث هذه الحقبة متداخلاً مع عصر أدبي أوسع، تحت تسميات متشابهة، مثل عصر الدول والإمارات عند شوقي ضيف، و عصر الدول المتتابعة عند نعيم الحمصي.

يبرز الاعتراف المنهجي بوجود العهدين الزنكي والأيوبي، مميزين في هذه الحقبة من تاريخ الثقافة العربية، لدى معظم دارسي هذا التاريخ، على الرغم من اختلاف مواقفهم من تحديد انتمائها إلى عصور التاريخ العربي.

-٣-

يلاحظ دارس التاريخ الثقافي في العصر العباسي الرابع، تأثره بتنامي انقسام المجتمع العربي إلى دويلات وإمارات مستقلة أو شبه مستقلة، متصارعة ومتحاربة فيما بينها، حتى إذا وصلت طلائع الحملات الأوربية الفرنجية الصليبية، أواخر القرن الخامس الهجري إلى الأرض العربية، أسهم ذلك الانقسام بإضعاف مقاومتها، مسهلاً سبل تقدم الفرنج، وتأسيسهم أربع ممالك فرنجية في الرها وأنطاكية وطرابلس وبيت المقدس...

تستند أهمية عهدي الدولة الزنكية (٥٢١- ٥٧٠ هج)، والدولة الأيوبية (٥٧٠- ٦٤٨هج) إلى ثلاثة منجزات جوهرية، ارتبطت بمواقف عماد الدين زنكي(٤٧٧هـ - ٥٤٠هـ) **الذي استمر في حكم الموصل وحلب وغيرهما تسعة عشر عامًا، مؤسسًا نهج حكم غدًا نبراسًا لمعظم الحكام الذين جاؤوا بعده في العهدين الزنكي والأيوبي،** ولاسيما نور الدين ولده، وصلاح الدين ابن صديقه وحليفه نجم الدين أيوب، **ومن أبرز أسس هذا النهج: توحيد كلمة الصف العربي ولمّ شتات دويلاته وإماراته، وتقريب الكتاب والعلماء والاعتماد عليهم في مفاصل الإدارة والحكم، ومقاومة الفرنجة الغزاة، وتحرير البلاد من قواتهم.**

وتتمثل تلك المجزات بما يأتي:

١- رأب صدع مهم في انقسام بلاد الشام، وتوحيد عدد غير قليل من دويلاتها وإماراتها في دولة واحدة.

٢- إيقاف المد الفرنجي، والانتقال في معارك مواجهة الفرنجة الغزاة، من الدفاع إلى الهجوم وتحرير المناطق المحتلة، مثل تحرير الرها، وبيت المقدس وغيرهما.

٣- تشجيع العمران والعلم والثقافة، مما نتج عنه إنشاء المدارس، وبروز عدد كبير من الكتاب والمثقفين، مثل أسامة بن منقذ والعماد الكاتب الأصفهاني والقاضي الفاضل وغيرهم.

من الراجح أن التوقف – من حين إلى حين – على معالم من أحداث تتصل بتلك المنجزات وأصحابها، يسهم في ترتيب ولادة أسئلة جوهرية تتأسس بها حركة نماء دراسات جديدة لقضايا مهمة من قضايا التراث العربي، في حقبة تاريخية ما تزال دراستها تعد بكشف مكونات ثقافية عميقة: أدبيًا وفكريًا وتاريخيًا.

– ٤ –

تعد مرحلة حكم عماد الدين زنكي مفصلاً مهما في دراسة التراث العربي في العصر العباسي الرابع، نظرًا لأهمية نهجه في مقاومة غزاة بلاد الشام، ونهضتها السياسية والعمرانية والثقافية، ذلك النهج الذي سيبلغ مداه الرحب عندما يتابعه اثنان من أبرز القادة الذين جاؤوا بعده: نور الدين، وصلاح الدين.

أسس عماد الدين زنكي الدولة الزنكية عام ٥٢١ هج، وهو ابن آقسنقر بن عبدالله (الحاجب) (ت٤٨٧هج)، الذي أصبح ذا دور في الحياة السياسية والعسكرية لعصره، بفضل تعاونه مع السلطان السلجوقي "ركن الدين ملك شاه بن ألب أرسلان (٤٤٧- ٤٨٥هج)، - وهو عم دُقاق بن ألب أرسلان الذي كان سلطان دمشق، .... وكان من جملة الملوك السجوقية المتغلبين على البلاد بعد بني بويه بالعراق، فكان قسيم الدولة من أصحابه وأترابه، وممن ربي معه في صغره، واستمر في صحبته إلى حين كبره"(٢). فلما عظم شأنه في الحكم"خطب له من حدود الصين إلى آخر الشام... وحملت له ملوك الروم الجزية" (٣) وكان يكلف صديقه آقسنقر بمهمات كبيرة، يقول صاحب "المختصر في أخبار البشر" في حوادث سنة ٤٧٧هج: "ثم سير السلطان (ملكشاه) عميد الدولة بن فخر الدولة بن جهير بعسكر كثيف، وسير معه آقسنقر قسيم الدولة إلى الموصل، فاستولى عليها عميد الدولة، وهذا آقسنقر هو والد عماد الدولة زنكي"(٤). وقد أصبح حاكم حلب عام ٤٩٩ هج- ١٠٨٧م، فعندما " ملك السلطان ملكشاه حلب سلمها إلى قسيم الدولة أقسنقر، ثم ارتحل السلطان إلى بغداد"(٥). واستمر آقسنقر في حكم حلب حتى قتل عام ٤٨٧هج، في حمأة الصراع على الحكم بين ورثة ملكشاه، دافعًا ثمن ولائه لواحد منهم هو ركن الدولة بَكْيارُق. "لما قتل قسيم الدولة آق سنقر لم يخلف من الأولاد غير واحد هو عماد الدين زنكي، والد نور الدين، وكان حينئذ صبيًا له من العمر نحو عشر سنين"(٦) وعندما تمكن بَكْيارُق من خصومه وملك البلاد، رتب أمر مماليك آق سنقر، وعني بابنه زنكي، وقال: "هو ابن أخي وأنا أولى الناس بتربيته، فأحضروه عنده"(٧)

راح نجم زنكي يبزغ في خضم الصراعات الدائرة، حتى إذا كان عام ٥١٦هج "أقطع السلطان محمود مدينة واسط لآقسنقر البرسقي زيادة على ما بيده من الموصل وأعمالها؛ فاستعمل البرسقي على واسط عماد الدين زنكي بن آقسنقر"٨ وفي عام ٥٢١ هج- ١١٢٧م، تسلم الموصل بأمر من الخليفة العباسي المسترشد بالله، وبترشيح من السلطان محمود السلجوقي ابن السلطان محمد بن ملكشاه، الذي كان عماد الدين يحظى بثقته؛ "فسار عماد الدين من بغداد ورتب أمر الموصل"(٩).

- ٥ -

عندما تولى زنكي أمر الموصل، كان قد مضى على وجود الفرنجة الصليبيين الغزاة، في بلاد الشام زهاء ثلاثين عاما، يسومون حواضر عربية كثيرة العسف والهوان، فراح يعد العدة لمواجهتهم، ورد أذى عدوانهم المتنامي على الربوع الشامية، وتحرير ما استطاع تحريره من حواضر غدت تحت سيطرتهم.

شرع يوحد شتات الحواضر غير البعيدة، فضم حلب عام ٥٢٢هـ/ ١١٢٨م، ثم ضم سنجار، وفي العام التالي استولى على حماة، وضمَّ حران، وفي عام ٥٢٦هـ/ ١١٣٢م ضم إربل، وفي عام ٥٢٩هـ/ ١١٣٥م ضم الرقة، واستولى على حمص سنة (٥٣٢هـ/ ١١٤٣م)؛ وبذلك صار الطريق ممهداً أمامه لتوجيه ضربة قوية للفرنجة الصليبيين.

ومن معاركه المهمة مع الفرنجة، تذكر معركة تحرير الأتارب سنة ٥٢٦هج: "... فيها: جمع عماد الدين عساكره، وسار من الموصل إلى الشام، وقصد حصن الأتارب لشدة ضرره على المسلمين، فإن أهله الفرنج كانوا يقاسمون أهل حلب على جميع أعمال حلب الغربية... وكان أهل حلب معهم في ضيق شديد ... وسار إلى ملتقاهم، فالتقوا واقتتلوا أشد اقتتال، ... ولما فرغ المسلمون من ظفرهم عادوا إلى الأتارب فأخذوه عنوة، وقتلوا وأسروا كل من فيه"(١٠).

راح عماد الدين، وسط تنقله بين المعارك مع الفرنجة، يواجه الخصومات المحلية، موسعا دوائر حكمه، بما يضمن وحدة الصف الذي يعتمد على قدراته في تعزيز قوة انطلاقه إلى معارك جديدة مع الفرنجة الذين يعيثون فساداً وظلماً في مناطق سيطرتهم، وما جاورها. فضلاً عن نهجه في توسيعه رقعة حكمه، ومواجهة الخصوم المحليين، راح يعمق صداقاته وتحالفاته مع الأمراء المحليين، الذين برز منهم أعوان مخلصون لقيمه، استمر وفاؤهم لنهجه، في التعاون مع ابنه من بعده، وفي اعتماد أسسه جوهراً في سياسة البلاد في عهد الدولة الأيوبية، بعد انقضاء عهد الدولة الزنكية، ومن أبرز الأمراء في هذا المضمار، أيوب بن شاذي وأخوه

شيركوه، اللذان تعززت صداقته معهما في عام ٥٢٦هج – ١١٣٢م عندما قدما له في مقرهما بتكريت مؤازرة التمسها في صراعاته، فلما اضطرا لمغادرة تكريت في عام ٥٣٢هج- ١١٣٨م، توجها إلى صديقهما القديم في الموصل القريبة، فقدم زنكي شيركوه في إدارته وعسكره، وجعل أيوب قائداً لبعلبك. وفي ليلة خروج أيوب وأخيه إلى الموصل ولد له طفله يوسف (صلاح الدين) الذي سيكون له شأن كبير في التاريخ العربي.

وتعد تلبية عماد الدين لنجدة شيزر، ومواجهته لملك الروم الذي خرج – كما يذكر أبو شامة في كتاب الروضتين- (١١) "في سنة اثنتين وثلاثين من القسطنطينية، ومعه خلق عظيم لا يحصون كثرة من الروم والفرنج". وحاصر حصن شيزر، قرب حماة، "فأرسل صاحبها أبو العساكر سلطان بن منقذ إلى زنكي يستنجده"، مثالاً معبراً عن عمق علاقاته وتحالفاته مع أمراء المناطق، من جهة، ونمط خططه في مواجهة الأعداء، بالسلاح وحسن التدبير، من جهة أخرى، مما نتج عنه انسحاب ملك الروم وعسكره الرومي والفرنجي، مخلفاً "المجانيق وآلات الحصار بحالها"، مغتنماً لزنكي الذي "سار خلفهم فظفر بطائفة منهم ..".

وقد مجد الشعراء هذا الظفر، بقصائد سائرة، منها قصيدة لابن قسيم الحموي(١٢) يقول فيها:

"بعزمك أيها الملك العظيم تذل لك الصعاب وتستقيمُ
ألمْ ترَ أنّ كلبَ الروم لما تبيّن أنه الملكُ الرحيمُ
فحين رميتَهُ بك في خميسٍ تيقّن أنّ ذلك لا يدومُ
فسار وما يعادله مليك وعاد وما يعادله سقيمُ"

ولما عاد الروم إلى بلادهم، نزل أتابك إلى حصن عِرْقة، وهو من أعمال طرابلس، فحصره، وفتحه عنوة، ونهب ما فيه، وأسر من به من الفرنج وأخربه، وعاد سالماً غانماً"(١٣).

في عام ٥٣٤هج أغار عماد الدين على مناطق الإفرنج، "واجتمع ملوك الفرنج وساروا إليه، فلقيهم بالقرب من حصن بارين، وهو للفرنج، فصبر الفريقان صبرا لم يسمع به ..."(١٤)، ولما كان الظفر حليف عماد الدين وعسكره، هرب ملوك الفرنج وفرسانهم إلى حصن بارين، فحاصره حتى أخذه بعد أن راسلوه بطلب الأمان، لعلمه باقتراب حشود من الروم والفرنج لنجدتهم، وهو لا يعلمون. جاء استيلاؤه على حصن بارين، عطافة مهمة في مسار صراعاته مع الأعداء، فتابع منه استيلاءه على مناطق كثيرة، من أهمها المعرة وكفرطاب.

تنوعت قصائد الشعراء في تمجيد نصر بارين، مصورة برؤية تاريخية عميقة، دور عماد الدين في تحقيقه، وتتابع الوقائع المؤدية إلى هزيمة ملوك الفرنج، بانعكاسها فنيًا في أبيات الشعر، ومن ذلك قصيدة ابن القيسراني ومطلعها(١٥):

"حـــذار منـــا، وأنّــى ينفـــع الحـــذر وَهْـــيَ الـــصوارمُ لا تُبْقـــي ولا تَــذَرُ"

وقصيدة ابن منير الطرابلسي ومطلعها(١٦):

"فـــدَتْك الملـــوكُ وأيّامُهـــا ودانَ لنقـــضكَ إبرامُهـــا"

توج عماد الدين نهجه في هذا المضمار بتوجهه إلى الرها سنة ٥٣٩ هج- ١١٤٤م، وانتزاعها من الفرنج، بعد حصار دام ثمانية وعشرين يومًا فقط، وكانت الرها ذات مكانة كبيرة لدى الصليبيين؛ إذ كانت أول إماراتهم على أرض الشرق العربي الإسلامي، وقد صدمهم سقوطها صدمة قاسية(١٧). "وكانت لجوسلين، وهو عاتي الفرنج وشيطانهم، والمقدم على رجالهم وفرسانهم... فأخذ في إعمال الحيل والخداع، لعل جوسلين يخرج منها ... ففارق الرها"(١٨).

تغنى الشعراء بفتح الرها في قصائد تعكس فنيًا عمق المكونات التاريخية والاجتماعية المؤدية لهذا الفتح، منها قصيدة لابن القيسراني (١٩) مطلعها:

"هـــو الـــسيف لا يغنيـــك إلا جـــلادُهُ وهـــل طـــوّق الأمـــلاك إلا نِجـــادُهُ"

تبرز في هذه القصيدة قيم فكرية ووجدانية معبرة عن جوانب جوهرية في خلفية الصراع بين عماد الدين وقواته من جهة، وملوك الفرنج وقواتهم من جهة أخرى، تقوم على شعور بالانتماء إلى بلاد تواجه غزاة، يجسده قول الشاعر:

"وقـــلْ للمـــلوك الكفـــر تـــسلم بعـــدها ممالكَهـــا، إن الـــبلادَ بـــلادُهُ"

ولابن منير الطرابلسي قصيدة (٢٠) في فتحه الرها، مطلعها:

"صـــفات مجـــدك لفـــظٌ جـــلّ معنـــاهُ فـــلا اســـتردّ الـــذي أعطاكـــهُ اللهُ"

فيها تعبير عن وعي شعري مؤسس على وعي اجتماعي وتاريخي بأهمية هذا الفتح الذي قوض أولى الممالك الفرنجية الصليبية في البلاد، بمثل قول ابن منير:

"أيـــن الخلائـــف عـــن فـــتح أتـــيح لـــه مظلّـــلٌ أفـــقَ الـــدنيا جناحـــاهُ"

وانطلاقا من تقديره قيمة هذا الفتح، تعددت قصائد ابن منير فيه، مؤكدة ذلك التقدير، الذي رأى فيه حدثًا لا تقدر قيمته التاريخية، لتغييره اتجاه الأحداث الكبرى في البلاد، فيقول ابن منير في قصيدة له (٢١):

"هـو الفـتح أنـسى كـلّ فـتح حديثُـه وتـوّج مـسطورَ الروايـة والنقـلِ
فَضَـضْتَ بـه نقـش الخـواتم بعـده جُزِيتَ جزاء الصدق عن خاتَم الرسلِ"

وفي قصيدة ثالثة عني فيها ابن منير بفتح الرها، نجد انعكاسًا مباشرًا لموضوع الصراع الطويل مع ملوك الفرنجة، ولاسيما ملكي الرها وأنطاكية، البرنس ريموند وجوسلين الثاني، المعنيين مباشرة بالصراع على الرها، يتجلى بذكر اسميهما بعد إيراد فعلين يتجانسان مع حروفهما، فيبدوان مشتقين من اسمي الملكين الفرنسيين، لتعميق تشابك مكونات حالة فتح الرها بالصراع الطويل معهما، متحالفين، يقول ابن منير عن همة عماد الدين (٢٢):

"برْنَـسَتْ رأس بـرنس ذِلّـةً بعـدما جاسـتْ حوايـا جوسـلينْ"

ظلت حياته تتابع تنقله بين مواجهات الفرنجة، والخصوم المحليين، حتى انتهت في عام ٥٤١ هج(١١٤٦م)، عندما اغتيل في حصاره قلعة جعبر، التي كان "اسمها الدوسرية، ثم عرفت بقلعة جعبر لطول مدة ملك جعبر لها"(٢٣). وقد "نقل إلى الرقة فدفن فيها"(٢٤).

- ٦ -

تتطلب دراسة الظواهر الأدبية والتاريخية والثقافية المتداخلة في العصر العباسي الرابع تجديد المناقشة والحوار، في سبيل تعميق الانكشاف المعرفي على مكوناتها ومؤثراتها في المراحل والعصور الأدبية اللاحقة.

إن التوقف المتأني على عناصر تلك المكونات ومؤثراتها يقدم خدمات جليلة للتفهم الأمثل للسيرورة الثقافية والتاريخية في مرحلة مهمة من مراحل التاريخ العربي، ومنجزاته الفكرية والثقافية، وهي منجزات جديرة بمنحها الحوار العلمي المناسب، على الرغم مما يطفو على سطوره، من حين إلى حين، من القضايا الشائكة المتصلة بطبيعة البيئة التاريخية المؤسسة على التعدد والتنوع الفكري والثقافي والاجتماعي.

المراجع:

١ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)،

٢- أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ٩٣

٣ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص)، ص ٢٨٣.

٤ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص)، ص ٢٨١

٥ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص)، ص ٢٨١

٦ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ٩٣

٧ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٠٤

٨ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص)، ص ٣٣٢.

٩ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص)، ص ٣٣٢.

١٠ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص).

١١ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٢٢

١٢ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٢٤

١٣ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٢٦
١٤ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٣٠
١٥ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٣١
١٦ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص١٣٢
١٧ ـ زكار، د. سهيل، وزميلاه، ٢٠٠٦- حروب الفرنجة الصليبية. منشورات جامعة دمشق، (٤٦٤ص)، ص ١٠٤.
١٨ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٣٩
١٩ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٣٩
٢٠ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص١٤٤
٢١ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص ١٤٥.
٢٢ ـ أبو الفداء، الملك المؤيد، ١٩٩٨- المختصر في أخبار البشر. ج٢، تحقيق د. محمد زينهم عزب ويحيى سيد حسين، دار المعارف، القاهرة، (٣٥٣ص)، ص ٣٣٥.
٢٣ ـ أبو شامة المقدسي الدمشقي، ١٩٩٧- كتاب الروضتين في أخبار الدولتين. ج١، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، (٤٥٠ص)، ص١٥٥

التناص مع الحكايات الشّعبيّة في الشّعر العربي الحديث والمعاصر (دراسة تطبيقيّة)

❑ أ. د.جودت إبراهيم *

ملخص البحث

إنّ أيّ نصٍ فنيّ مكونٌ من نصوص أخرى[١]. ولعلّ مصطلح التّناصّ مدينٌ في نشوئه لميخائيل باختين ثمّ أخذت كريستيفا مفهوم (الحواريّة) عن باختين، ووضعت له مصطلح التّناصّ، وأشار نقادنا العرب القدماء إلى أنّ المؤلّف مجموعة من النّصوص عبّروا عنها بأن الشّعر صناعة، ولعلّ شعراء العربية منذ العصر الجاهلي مارسوا في إبداعهم التّناصّ إذ تفاعلت نصوصهم مع نصوص غيرهم [٢]. وعرف النقد الأدبي العربي القديم مجموعة من المصطلحات النقديّة التي تقترب جداً من مفهوم التّناصّ منها الاقتباس والتضمين والمعارضة والنقيضة والسرقة الأدبيّة وغيرها... وظهر مصطلح التّناصّ عربياً في جهود النّقاد المغاربة أمثال: محمد بنّيسو محمد مفتاح وعبد الملك مرتاض ليعني أنّ التّناصّ هو حدوث علاقة تفاعلية بين نص سابق وآخر حاضر لإنتاج نص لاحق.

قمنا في هذا البحث بدراسة التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة في الشعر العربي الحديث والمعاصر في أعمال عدد من الشعراء العرب المعاصرين يزيدون على خمسة عشر شاعراً راعينا في اختيارهم أن يمثّلوا أكثر البلدان العربيّة خلال القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

---

* أستاذ في جامعة البعث. حمص، سوريّة .

(١) بنّيس، محمّد: الشّعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها (الشعر المعاصر)، دار توبقال - الدار البيضاء، ج: ٣، ط: ٢، ١٩٩٦م. ص١٨٣.

(٢) يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي – النص – السياق، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ط: ١، ١٩٩٨م. ص١٠٠.

١ ـ مقدّمة:

يُعرِّف محمد مفتاح التّناصّ بقوله: "تعالق نصوص مع نص حدث بكيفيّات مختلفة" (١). ويرى أنّ التّناصّ شيء لامناص منه (٢). وكأنّه يكرّر مقولة بارت: إنّ "التّناصّ قَدَرُ كلّ نص مهما كان جنسه"(٣). ويرى عبد الملك مرتاض أنّ التّناصّ هو حدوث علاقة تفاعليّة بين نصّ سابق وآخر حاضر لإنتاج نص لاحق(٤).

أمّا الغذّامي فيقترح مصطلح تداخل النّصوص والنّصوصّ المتداخلة يقول: "النّصّ الماثل أمامنا هو نتاج للملايين النّصوصّ المختزنة في الذّاكرة الإنسانية خاصةً في شقها لا الواعي" (٥). ونجد تكراراً لمقولات كريستيفا وبارت وريفاتير وغيرهم.

٢ـ الدراسة التطبيقيّة:

قمنا في هذا البحث بدراسة التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة في الشعر العربي الحديث والمعاصر في أعمال عدد من الشعراء العرب المعاصرين يزيدون على خمسة عشر شاعراً راعينا في اختيارهم أن يمثّلوا أكثر البلدان العربيّة خلال القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين. ومن هؤلاء الشعراء نزار قبّاني وأدونيس (سوريّة) وإلياس أبو شبكة وإيليا أبو ماضي والأخطل الصّغير (لبنان) وبدر شاكر السيّاب (العراق) ومحمود درويش (فلسطين) وسعاد الصّباح (الكويت) وعبد العزيز المقالح وعبد الله البردوني (اليمن) وقاسم حدّاد (البحرين) وأحمد شوقي وأمل دُنْقُل (مصر) ومحمّد الفيتوري (السودان) وأحمد رفيق مهدوي(ليبيا) وأبو القاسم الشّابي(تونس)... وغيرهم.

٣ ـ التناصّ مع الحكايات الشّعبيّة:

يشكلُ التراثُ جزءاً مهماً من تاريخنا، ومكوّناً من مكونات ثقافتنا، والإنسان مع نموّه يكتسبُ معرفته بهذا التراث، وكلّما كان الإنسان يسعى وراء تحصيل العلم، ازدادت معرفته بهذا التراث. ويشكّل التراث بمختلف جوانبه جزءاً مهمّاً من ثقافة الشاعر لاسيما أنّه ابن بيئة التَحَمَ بتفاصيلها المعاشة، وتفاعل معها، فاستلهم بعض جوانبها في شعره، إضافة إلى التراث العربي المعروف لدى متلقّيه، والذي يخلق تواصلاً معه. و« التراث هو النتاج الثقافي

---

(١) مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري: ص١٢١

(٢) نفسه: ص١٢٣.

(٣) سومفيل، ليون، وآخرون: دراسات في النّصّ والتّناصيّه: ص٣٨.

(٤) نفسه: ص٥٥- ٥٨.

(٥) الغذّامي: عبد الله: لماذا النّقد اللغوي: ص١٥.

الاجتماعي والمادي لأفراد الشعب، المكتوب والشفوي الذي وصل إلينا من الماضي البعيد أو القريب».[١] وهو ناتج تراكم كمّي وكيفي لخبرات طويلة تعود إلى بدء استقرار الإنسان على الأرض وارتباطه بها، وأنّه ناتج تفاعل جدلي داخل هذا المجتمع، وبينه وبين بيئته الطبيعية، وبينه وبين المجتمعات الأخرى، والثقافات التي أتاحت لها الأحداث أن تتماس مع ثقافته، عبر تطور زمني شكّل في النهاية منظومة فكرية تندرج في إطارها مفاهيمه الاجتماعية، وتتشكل في ضوئها أنماطه السلوكيّة، بل ورؤاه السياسية [٢].

لقد تعددت أشكال التراث الشعبي من سير، وأمثال، ونكتة، وأغنية شعبية، وحكاية وغيرها، وكلّها تعطي الشاعر إذا ما استلهمها قدرة على التعبير عن شعوره. والعودة إلى التراث الشعبي، وتضمين الأدب بحكمه ومواعظه، وحتى بلهجته المتّصلة بأعرافه وتقاليده هي أوضح مثال على ذلك التفاعل الحي بين أجزاء التاريخ، فكأنّ الأديب باستلهامه إيّاها ((صوت ضمن سيمفونية من الأصوات التي تتجاوب عبر الزمن، وعبر حدود المكان واللغة والجنس والحضارات بعامة))[٣]. لذا فإنّ العودة إلى هذا التراث بأمثاله، وتعابيره البسيطة، هي أشبه بالرموز الشفّافة الموحية.

وبحكم نشأة الشاعر نزار قبّاني في حارةٍ شعبيّةٍ من حارات دمشق القديمة، تكوّن لديه موروثٌ شعبيٌّ كبير انعكسَ في شعره بشكلٍ واضحٍ، إضافةً إلى تأثّره بالتراثِ الشّعبيّ العالميّ نتيجةً لأسفاره الكثيرة، يقول نزار في قصيدة "تكتبين الشّعر وأوقّع أنا":

هكذا أنتِ منذ ثلاثين سنهْ

منذ ثلاثمائة سنهْ..

منذ ثلاثة آلافِ سَنهْ..

إعصارٌ محبوسٌ في زجاجةْ..[٤]

ونلاحظ هنا استلهام الشّاعر لحكاية (علاء الدّين والفانوس السحري) بعد امتصاص دلالتها، وإعادة إنتاجها بما يناسبُ نصّهُ مقيماً علاقته التّناصيّة معها على النحو الآتي:

---

[١] الفقس، د.روعة عبد الحميد: التّناصّ في الشّعر العربيّ (الشّعر الفلسطينيّ أنموذجاً)، مراجعة د.جودت إبراهيم، دار المعارف- حمص، ٢٠٠٨م.: ص٢٦٩ .

[٢] القمني، سيد محمود: الأسطورة والتراث، ط ٢ ١٩٩٣، الناشر سينا للنشر، ص ١٧ - ١٨

[٣] المرجع نفسه – ص ٣١٠

[٤] قبّاني، نزار: تكتبين الشّعر وأوقع أنا: مج٢، ص٩٠٠.

الدال (الحكائي)	المدلول (الخاصّ بالشاعر)
علاء الدين	الشّاعر
عفريت الفانوس	المرأة التي يخاطبها الشّعر

ويستلهم الشاعر شخصيات من الموروث الشّعبيّ مثل شهريار وعنترة وديك الجنّ الحمصي ومن ذلك قوله في قصيدة "ديك الجنّ الدمشقيّ":

ولقد قتلتكِ عشرَ مرّاتٍ
ولكنّي فشلتُ
وظننتُ، والسكّين تلمعُ
في يدي، أنّي انتصرتُ
وحملتُ جثتكِ الصغيرةَ
طيَّ أعماقي وسرتُ
وبحثتُ عن قبرٍ لها..
تحت الظلام فما وجدتُ
وهربتُ منكِ..وراعني
أنّي إليكِ..أنا هربتُ
حسناءُ..لم أقتلكِ أنتِ..
وإنّما نفسي..قتلتُ..[1]

في هذه القصيدة يستلهم الشّاعر قصّة (ديك الجنّ الحمصي) المعروفة في تراثنا الشّعبيّ، وديك الجنّ هذا كان معاصراً لأبي تمّام، قتلَ حبيبته "ورد" بعد أن دسَّ له عليها ابن عمه بالخيانةِ، ولكنّه عندما اكتشف الحقيقة أحرقَ جثتها وصنعَ من رمادها كأساً يشرب فيه الخمرَ ويبكي على قبرها، ولم ينكر نزار هذا الاستلهام فقد صرّح بذلكَ بدءاً بعنوان القصيدة ومروراً بما ترويه هذه القصيدة وما تنتهي إليه، فهو بتبديله نسبة ديكِ الجنّ من الحمصيّ إلى الدمشقيّ يَعربُ عن إيجاد ضالّته الفنيّة في قناعِ ديكِ الجنّ وجعله معادلاً له في هذه التجربة، فقد وجدَ نزار في

[1] قبّاني، نزار: ديك الجنّ الدمشقيّ: مج١، ص٥٥٠- ٥٥١.

المضمون الخارق لهذه الأسطورة التاريخيّة وما تتصف به من وضوح وشفافية وينابيع اجتماعيّة وتاريخيّة ما يخدم رؤياه الشّعريّة فحوّل القصّة كلها في هذا الاتجاه.

واحتل التراث القديم مرتبة متقدمة من خلال الرموز والإشارات في شعر **خليل مطران** ولا بدّ لكل عارف بهذا التراث التليد أنْ يترك بصمة واضحة في شعره، يقول مطران:

عَجَبٌ ضَخَامَتُهَا وَدِقّةُ صُنْعِهَا ... كَمْ رِقّةٍ مَعَ غِلْظَةِ الأَعْضَاءِ
مَنْ كَانَ يَحْسِبُ أنّ عَنْتَرَةً يُرَى ... مُتَفَوّقاً ظَرْفاً عَلَى الشُّعَرَاءِ

ونلحظ في بيته الثاني قوله " عنترة يُرى متفوقاً ". فمن المسلّم به أنّ عنترة تفوّق بجودة شعره وظرافته، فالشاعر يوظّف هذه الدراية التي صبغها فكرة بهذا البيت. وهذا يؤكد لنا أن الشّاعر يقيم وزناً مهماً للتراث المخلّد في ذاكرته ويسمى هذا النوع من التناصّ، التناصّ بالمعنى ونوعه إشاري. ونلمح مرة ثانية ذلك في قوله:

مَا كَانَ عَنْتَرَةٌ فِي القَوْمِ غَيْرَ فَتًى ... يَرَى لَهُمْ مَا يَرَاهُ قَادَةُ الأُمَمِ
إنْ أَمْكَنَ الحُبُّ مِنْهُ حِينَ خَلْوَتِهِ ... فَأَسْمَعَ النَّاسَ فِيهِ أَشْوَقَ النَّغَمِ

فهو ها هنا يشير إلى المكانة التي احتلها عنترة في قومه بعد أن ظهرت فروسيته وشجاعته ونبله فهو تناصّ بالمعنى من حيث الاقتباس من التراث العربي القديم من خلال رمز (عنترة) الرمز الشعبي المعروف ببطولته. ويظهر ذلك مرة أخرى من خلال قوله:

عَلَى أنَّ لَيْلَى بَعْدَ عَامٍ تَصَرَّمَا ... سَلَتْ وَسَلاَ المُغْرِي لَهَا مَا تَقَدَّمَا
وَعَاشَ جَمِيلٌ نَاعِمَ البَالِ مُكْرَمَا ... كَأَنَّهُمَا لَمْ يَسْتَبِيحَا مُحَرَّمَا

هذه هي قصيدة "الجنين الشهيد" وهي قصيدة ممتازة أطلق عليها بعض النقاد المحدثين إلياذة العصر الحديث، وتتضمن قصّة واقعيّة جرت في مصر حضر الشاعر وقائعها، كما شهد حكاية العاشقين، وهنا استحضار **قصة مجنون ليلى** من التراث الشعبي وهي قصة عشق معروفة.

والتاريخ العربي مليء بالحكايات الشعبية، التي أصبحت جزءاً من التراث العربي، ومكوّناً أساسياً من مكونات الثقافة العربية. ولم يكن **محمود درويش** ـ بمخزونه الثقافي الكبير ـ غافلاً عن هذا التراث الثقافي، إذ نراهُ يتفاعل مع هذه الحكايات الشعبيّة، ومنها حكاية السندباد هذا البطل الشعبي الذي يحب المغامرة حالماً بالأفضل، وإنّ هذهِ الحكاية تثيرُ في نفس الشاعر وشعبهِ معاني ارتكاب المخاطر، وهي هنا محاربة الكيان الصهيوني، وتحمّل الشدائد في سبيل الحصول على الحقوق المغتصبة، فيقول محمود درويش:

صوتك الشّفّاف..كم لفّ شراعَ السنغيبوبةِ
عبرَ البحار
يغزلُ الزّرقةَ لحناً بين أضلاعِ الفؤاد [١]

واقتصرت الشاعرة سعاد الصّباح في تناصّاتها مع التراث الشعبي على حكايات ألف ليلة وليلة وأبطالها، ومن أهم الشخصيّات التي تم استدعاؤها شخصية السندباد "وهو ذلك البطل الأسطوري المغامر الذي لا يكاد ينتهي من رحلة حتى يشرع في رحلةٍ أخرى مجهولة العوالم والآفاق" [٢] وذلك في قولها:

كويتٌ، كويت
هنا ابتدأتْ رحلةُ السندباد
هنا وردةُ البحرِ أزهرت [٣]

والمعروف أن الكويت بحكم وقوعها على الخليج العربي قد اهتمت بصناعة السفن وكانت علاقتها حميمة بالبحر، ولتدلل الشاعرة على هذه العلاقة وعراقتها جعلت البطل (سندباد) في أول رحلاته ينطلق من الكويت فهنا ربط للحكايات الشعبية بالواقع، وهذا ما أعطى لنصّها طاقة تعبيرية. وأمّا في قولها:

فلماذا لا ترى في مِعصَمي إلاّ السّوار
ولماذا فيكَ شيءٌ من بقايا شهريار ؟ [٤]

فقد استدعتْ الشاعرة العلامة اللسانية (شهريار) في سياق القصيدة التي تطلب من الرجل فيها أن يكون صديقها وهو يأبى ذلك، فكأنّما في هذا التمنّع ما يشبه شهريار الذي ينظر إلى المرأة نظرة دونيّة وهي للشهوة فقط، والمعروف عن كتاب ألف ليلة وليلة بأنّه: صار الملك شهريار، كلما يأخذ بنتاً بكراً يزيل بكارتها، ويقتلها من ليلتها، وربّما لهذا السّبب نراها تقول:

أنا الخليجيّةُ
الهاربةُ من كتابِ ألفِ ليلة
ووصايا القبيلة
وسلطةِ الموتى [٥]

---

[١] ديوان محمود درويش المجلد الأول قدم له محمد دكروب ـ دار العودة بيروت ـ الصفحة ٢٩ ، قصيدة / أغنية كبيرة إلى فيروز/
[٢] الفقس، د. روعة: التناص في الشعر العربي، مراجعة: د.جودت إبراهيم ص ٢٨١
[٣] برقيات عاجلة إلى وطني، ص: ٤٥
[٤] في البدء كانت الأنثى، ص: ٩
[٥] فتافيت امرأة ، ص: ٤٩

فكأنّ الشاعرة في تناصّها هذا تهرب من نتيجة مفادها **(القتل)** فجعلت نفسها كالسّجين المحكوم عليه بالإعدام ولكنّه يستطيع الهروب، وهي لا ترى نفسها محاربة من شهريار بل من القبيلة والقوانين، فكلّ شيء يفرض قوانين قاسية بحق المرأة مقيّدة لحريّتها، ومُجمَل تناصّاتها لا تقف عند المستوى الإشاري بل تتحاور مع نصوصها الشعريّة حتى تغدو من لحمةِ القصيدة لا عالةً عليها. مما سبق من تناصّاتها نجد أنّ هناك سبباً لتناصّاتها الكثيرة مع حكايات ألف ليلة وليلة، ربّما لأنّها وجدت فيها ما يشبه الواقع العربي في قوانينه المقيّدة لحقّ المرأة، ولكنّ مثال **شهرزاد** يستهوي الشاعرة فهي المرأة التي استطاعت أن تعاند قدرها المحتوم وتنتصر عليه بذكائها، فنرى الشاعرة تستدعي هذه العلامة اللسانيّة وذلك في قولها:

ثم أروي لك شعراً لم يقلْهُ الشعراء

وحكايا لم تردْ فيما رواهُ الحكماء

وكأنّي شهرزادُ الحبِّ عادتْ في الخفاء

لتردَّ المللَ القاتلَ عن سيّدها طولَ المساء[١]

فمن شدّة إعجابها بهذه الشخصيّة تريد أن تتمثلها في دورها وهو ابتداع حكايات مشوّقة فالتناصّ هنا (امتصاصي) ومرة أخرى نراها تُعظِّم وصفها فتقول:

كان أسطورة مجدٍ

ما روتْهَا شهرزاد

سوف يبقى في حنايانا إلى يومِ المعاد[٢]

وهذا الشخص (جمال عبد الناصر) لو كان في زمان شهرزاد لاشتهر أكثر من أي حكايات، ولكن لوجوده في وقتٍ لاحق لم يرد في حكايات شهرزاد، ومع ذلك فهو شخص أسطوري بإنجازاته التي ستبقى إلى آخر الزمان، مع هذه الكثرة لتناصّاتها مع الحكايات الشعبية ألف ليلة وليلة إلاّ أنّ هناك سمات تدل على تناصّاتها مع عادات وتقاليد شعبيّة، فالإنسان مهما علت مرتبته يبقى متأثراً بالمحيط الذي يعيش فيه وذلك في مثل قولها:

لماذا كلّما ذهبتُ إلى خان الخليلي

أشتري لكَ التعاويذَ الفرعونيّةَ

وكلَّ الحجابات[٣]

---

(١) أمنية، ص: ٩٦

(٢) أمنية، ص: ١٦

(٣) قصائد حب، ص: ٥٢.

فتناصّها مع الموروث التراثي من مفاهيم وتقاليد قديمة، ولكنّها لا تشير إليها بل تسقطها على نفسها بطريقة تنمّ على وعي لهذا الموروث وهضم له وإعادة صياغته بشكل يتناسب مع طبيعة الموقف الشّعري، فكلُّ غايتها من هذا التناصّ إظهار مدى تعلّقها بحبيبها وخوفها عليه فوجدت في الموروث الشعبي ما يخدمها.

ولقد نهل الشاعر **عبد العزيز المقالح** من الحياة الاجتماعية العامة واغترف من معينها من أجل خدمة النصّ وإثرائه بهذا الغنى، فراح يضمّن أشعاره شيئاً من هذا التراث يقول:

أقعى الضميرُ في ديارِكمُ وماتْ
فكانَ هذا الهولُ والأحزان
كانتِ الهزّات
لا سفنَ البحرِ ولا الفضاء
تُنقذُكم من قبضةِ القضاء
فقد طغى الطوفان
وكان يا ما كان[1]

فالشاعر يتحدث هنا عن ضمائر الناس التي ماتت، فكانت المآسي والأحزان نتيجة ذلك، فلا شيء من الخارج يأتي لينقذكم مما أنتم فيه، فقد حدث ما حدث ويختم بقوله(كان يا ما كان) فالشّاعر يتحدّث هنا على شكل حكاية، والتّناص هنا هو تناصّ أسلوبيّ إذ استخدم الشّاعر المقالح أسلوب الحكاية الشعبيّة متّخذاً ذلك طريقةً في عرض مقصده الذي يرمي إليه. ومن التناصّات لديه مع **الأمثال** أيضا قوله في قصيدة له مهداة إلى أحد زملائه بعنوان(صراخ في ليل بلا نجوم) يقول:

سمعتُها عند الدجى صائحهْ ... ما أشبه اللّيلةَ بالبارحهْ
سمرُ الجماهير اللواتي بما ... أنتَ تغنّي أصبحَتْ نائحهْ
تعثّرتْ أقدامُها، أجهضتْ ... أحلامُها في لحظةٍ جامحهْ[2]

فهو يستذكر تلك الليلة مع زميله مغتنماً الفرصة للتوجه للجماهير اليمنيّة التي كانت سعيدة من قبل ثم تبدلت نتيجة الطغيان والظلم إلى الحزن والنواح، معبّراً عن ذلك من خلال المثل العربي القديم (ما أشبه الليلة بالبارحة)[3] الذي يدل على التشابه بين شيئين اثنين، إذ إن ظلمة الليلتين متشابهة ولكن هنا الليلتان في اليمن ليستا

---

(١) لابد من صنعاء، ص ٣٧.
(٢) هوامش يمانية: ص، ٤٢٧.
(٣) معجم الأمثال العربية: ج ٣، خير الدين شمسي باشا، ص ٢٢١٠.

متشابهتين، والتّناصّ هنا هو اقتباسي كامل غير محوّر. وكذلك نجد التناصّ عنده مع الحكايات الشعبية في شعره، ويظهر ذلك جليّاً واضحاً عندما يتحدث عن الحقيقة في قصيدة له بعنوان (الحقيقة):

تتبّعتُ آثارَ أقدامِها في المغامرات
فوقَ المحيطاتِ عبرَ جميعِ البلاد
سألتُ الملايينَ من عاشقيها
سألتُ الطّيورَ التي رافقتْ رحلةَ السندباد [1]

يتحدث الشاعر هنا عن الحقيقة الغائبة الضائعة، فالشاعر يبحث عنها في كلّ مكان حتى في الأماكن البعيدة، ونرى استخدامه كلمة (السندباد) إشارة إلى الرحلة الطويلة في القصص الشعبي عن السندباد، فكأنّ الشاعر يرمز إلى أنّ الحقيقة ليست معروفة، والتّناصّ هنا هو تناصّ إشاري بالعلامة اللسانيّة.

واستعار الشاعر قاسم حدّاد بعض النّصوص الشعبيّة وأعاد إنتاجها بما يتناسب ومقصديّته واتخذ ذلك طريقين: ١- الحكاية: من ذلك استلهامه الشّخصيتين الأساسيتين في ألف ليلة وليلة شهرزاد وشهريار. ففي استلهامه شهرزاد يقول:

نهرُ الدّموعِ على الخدودِ سال
وشهرزاد
تطوي عباءَتَها الممزّقَةَ السّواد
لتقولَ في عينِ النّهار
قصصَ الحقيقةِ حينَ ينتحرُ الخيال [2]

فشهرزاد في نصّ الشاعر تختلف عن شهرزاد التي كانت تحكي قصصها في الليل وتسكت عن الكلام عندما تدرك الصباح [3] إنّها تطوي أحزانها لتجهر بالحقيقة نهاراً بكل وضوح بعيداً عن أي وهم أو زيف. ويقول في نصّ آخر مستلهماً شخصيّة شهريار:

---

(١) لا بد من صنعاء: ص ٨٠.

(٢) حداد، قاسم: قولي لنا يا شهر زاد، البشارة.

(٣) ألف ليلة وليلة: ج١، تهذيب: الأب أنطون صالحاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط٤، ١٩٥٦م، ص١٣.

نحنُ هنا في عالمِ الحريم
في كهفِ شهريارَ في بغداد
نلبسُ الأبيضَ في المساء
وعندما يبتسمُ الصّبحُ لنا
نموتُ في السّواد(١)

مسقطاً دلالة شهريار الذي كان يتزوّج النّساء ويقتلهن (٢) على العصر الحالي، فشهريار لا يزال مقيماً بيننا حتى وقتنا هذا، ولا يزال عالم النّساء خاضعاً لأحكامه التي تعترف بالمرأة جسداً يقاربه الرجل. ومما يكثر وروده أيضاً في قصص ألف ليلة وليلة، القُمْقُم والمارد(٣) والشاعر يمتصّ من هاتين العلامتين دلالة حبس المارد في القُمْقم ويوظّفها في نصّه جاعلاً من نفسه مارداً محبوساً في قمقم هو جسده، يقول:

فإنْ لم تطلّي
أيّتها الحبيبةُ المغرورة
على العاشقِ الّذي في عذوبةِ العذاب
فسوفَ يطلعُ ماردٌ
من هذا الجسدِ الصّغير جداً
كما لو كانَ قُمْقُماً(٤)

وهو بهذا يمنح دلالة هاتين العلامتين بُعداً ذاتياً، فكما يخرج من القمقم الصغير مارد عظيم مدهش كذلك سيفاجئ هذا الحبيب المعذّب حبيبته بما لا تتوقعه، فسيخرج من جسده ليصل إليها إن بقيت بعيدة ولم تطلّ عليه.

ونجد في الشّعر العربي الحديث والمعاصر بعض القصص والمعتقدات الشعبية القديمة من مثل **قصّة زرقاء اليمامة** التي كانت أبصر خلق الله عن بُعد، وهي امرأة من جديس وكانت زرقاء العينين وترى الشخص على مسيرة ثلاثة أيّام، وكانت تنذر قومها بالجيوش إذا غزتهم فلا يأتيهم جيش إلا وقد استعدوا له، حتى احتال لها بعض من غزاهم، فقطعوا شجراً وأمسكوه أمامهم بأيديهم فقالت لقومها إنّي أرى الشجر قد أقبل إليكم فكذّبوها، وأغارت

(١) حداد، قاسم: من أبجدية القرن العشرين العربي، البشارة.
(٢) ألف ليلة وليلة: ص٦.
(٣) المصدر نفسه: ص٣٢.
(٤) حداد، قاسم: من التهدج، قلب الحب

عليهم وقُتلت الزرقاء، وتضرب بها العرب المثل لحدة نظرها [١]. والشاعر يستلهم هذه القصّة في قوله:

تأمّل في سرابِ الأفقِ مأخوذاً
هي الأشجارُ
حدّق في رمالِ الشّارعِ العربيِّ
في الإسفلتِ
في لكنّها تمشي تدبُّ
فمَنْ يصدّق ؟
كانتِ الأشّجارُ
تمشي نحوَ عاصمةٍ مضيّعةٍ
وكانَ الفتيةُ اللاّهونَ مُنذهلين
فالأشجارُ قادمةٌ
وبحرٌ خارجٌ في رايةٍ زرقاء
مأخوذٌ
وكانَ الشارعُ العربيُّ مسفوحاً
مدائنُهُ محاصرةٌ بأشجارِ العدوِّ
الكامنِ المكشوفِ أحياناً[٢]

فالشاعر يمتصّ هذه القصّة في نصّه ويوظف دلالتها للإشارة إلى حال اللهو والغفلة التي نعيشها، إذ يحاصرنا أعداؤنا ونعجز عن صدّهم أو كشف مآربهم على الرغم من وضوحها.

ومن المعتقدات العربية القديمة المستحيلاتُ الثّلاثة: **الغول والعنقاء والخل الوفي**، (والغول والعنقاء كائنات خرافية)، وإذا أريد ضرب المثل بصعوبة شيء أو استحالته قيل: من رابع المستحيلات، والشاعر يستلهم هذه الفكرة في قوله:

---

[١] من موقع ويكيبيديا.
[٢] حداد، قاسم: البحر، انتماءات.

أيّها المستحيلُ الرابعُ
إرفقْ بي
وتحقّقْ [١]

ففي تحقق المستحيل الرابع دليل على انهيار الصعوبات وتحقق أمانيه وأحلامه. ومن تراث اليمن بعض الحكايات التي أصبحت أغاني شعبية تُغنّى حتى هذا العصر، وقد استلهم الشاعر **عبد الله البردوني** إحدى هذه الحكايات المغنّاة وهي حكاية (**الدودحيّة**) ووظّفها في قصيدته "غريبان وكانا هما البلد" من ديوان "السفر إلى الأيام الخضر":

رحلتُ في ذلك التاريخ أذكُرُه — كأنها ساعةٌ يا (سعد) لم تَزِدِ
صباحَ قالوا: (سعودٌ) قبلَ خطبتِها — حُبْلى (وحيكان) لم يحبل ولم يلد
و(الدودحيّة) تهمي في مراتعنا — أغاني العارِ والأشواقِ والحَسَدِ [٢]

والدودحية: هي بنت شابة وقعت في الحبّ في الثلاثينيّات، وأدّى بها إلى حمل صورة المحبوب في بطنها.. ولأنّها من طبقة فوقيّة انتشرت الحكاية حتى وصلت إلى قاضي المنطقة، فأمر بربطها مع أبيها ومحبوبها وشدّ على ظهورهم الطبول وصبغهم بالقطران، ودارت بهم الجموع على المنطقة، حتى أصبحت تلك الحكاية مادّة الأغاني الشعبية مدة عشرين عاماً، وقد تفنّن الشّعب في هذه الأغاني، فعبّرت عن التعبير، وعبّرت عن الشوق إلى المليحة، وعن الحسد لمن نالها. **وحيكان**: اسم لأكثر من وادي في أكثر من منطقة، حتى أصبح رمز الخصب. وهنا تناص مع الأغاني الشعبيّة، وآليّة التّناص تقوم على اقتباس حرفي للعلامة [٣] (**الدودحية**) من الأغنية اليمنية المشهورة ودمجها في السياق الشعري، إذ يتحدث الشاعر عن ذلك الإنسان اليمني الذي تغرّب عن وطنه، وأخذ يعرّف عن نفسه وعن أرض اليمن بما فيها من جبال وأودية وعادات وتقاليد وأغاني شعبية. وقد ورد ذكر هذه الأغنية في موقع آخر من الديوان نفسه في قصيدة "الهدهد السادس" يقول:

ولّى، عليهِ عباءةٌ — من أغنياتِ (الدودحيّه)
سقطُ المُتاجرُ، والتجارةُ، — والمضحّي، والضحيّه

---

[١] حداد، قاسم: فصل الحلم، شظايا.
[٢] البردوني، عبد الله: الأعمال الكاملة ص، ٣٩٦
[٣] البردوني، عبد الله: الأعمال الكاملة، ص ٤١٢

حتـــى البقـــاعُ هـــربْنَ مـــن   أسمـــائهِنّ الحِـــميريّه [١]

فالشاعر يتحدث عن اليمن وما أصبح عليه من سوء الحال، وعن العملاء للمستعمر الأجنبي والأمريكي الذين ينفّذون سياسته ويظهرون بأوهى الحُلل العربية، وهم في الحقيقة خونة يتبرأ العربي الشريف منهم. فقام الشاعر باستلهام العلامة اللسانية (الدودحيّة)، وآليّة التناصّ هنا تقوم على امتصاص دلالة هذه العلامة، وإعادة إنتاجها بما يتناسب ومقصديّة الشاعر. ومن حكايات الأسمار في أرياف اليمن التي ذكرها **البردوني**، الحكاية التي تُروى عن المحتضر الذي يشاهد ملك الموت وفي يده سكّين حمراء، أنّه قد يغلط بقبض روح شخص والمراد آخر، وعلى الخصوص إذا اشتبه اسمان. [٢] يقول في قصيدة "أسمار القرية" من ديوان مدينة الغد:

مـــن مُـــدى المـــوتِ حـــين تحمـــرّ فيهـــا   شـــهوةُ الـــدودِ والقبـــورِ الـــزوارد
مـــن ليـــاليهِ حـــين مـــسّ (عليـــاً)   ليـــلةَ العـــرسِ أنّـــه شـــرّ وافـــد
أو أتـــى مرشـــداً فـــأومى إليـــه   صـــاحباهُ أنّ الـــضحيّة راشـــد
مـــن صـــخورٍ جلـــودُهنّ حـــرابٌ   وكهـــوفٌ، عيونُـــهن مواقـــد
وعلـــى المنحنـــى تمـــدّ (صـــياد)   لـــلأذلاّء، حائطـــاً مـــن أســـاود [٣]

ففي البيت الثالث تناصّ مع الحكاية الشعبية، وآلية التناصّ تقوم على تحوير بنية الحكاية وامتصاص دلالتها وإعادة إنتاجها بما يتناسب ومقصديّة الشاعر إذ يتحدّث في القصيدة عن ليالي السهر في القرى اليمنية وما يجري فيها من أحاديث السّمر المسلّية التي تتحدث عن الموت والجن. وفي البيت الخامس يذكر اسم جنيّة (صياد) التي توصف بصيد الرجال، وهي أكثر طمعاً في الأذلاّء منهم، فتجهزّ لهم الأفاعي وتنشرها على الجدران [٤]. وللبردوني قصيدة بعنوان "سندباد يمني في مقعد التحقيق" من ديوانه " وجوه دخانية في مرايا الليل "، وكما نلاحظ يوجد التناصّ في عنوان القصيدة من خلال استحضار شخصية "السندباد" وهي من أشهر شخصيات هذه **الحكايات الشعبية**، وكما نعلم أنّ عنوان أيّ نصّ مرتبط به ارتباطاً عضوياً، فهو المفتاح للوصول إلى عمق النص. والقصيدة تقوم على صوتين: صوت الأنا الشّاعر، وصوت الآخر المحقّق يقول:

كمـا شـئْتَ فـتّشْ.. أيـنَ أُخفـي حقـائبي   أتـسألُني مـن أنـتَ ؟ أعـرِفُ واجـبي

---

[١] نفسه، ص ٣٩٢
[٢] المصدر السابق: ص ٢١
[٣] البردوني، عبد الله: الأعمال الكاملة، ص ٢١
[٤] نفسه: ص ٢٣

أجبْ لا تُحاولْ، عمرُكَ، الاسمُ كاملاً ثلاثــون تقريبــاً...(مثنّــى الــشواجبي)
رحلـتَ إذنْ فيمـا الرحيـلُ ؟ أظــنّهُ جديــداً، أنــا فيــهِ طريقــي وصــاحبي
إلى أيــنَ ؟ مــن شــعبٍ لثــانٍ بــداخلي متــى ســوفَ آتــي ! حــينَ تمــضيرغائبي[1]

يُضفي البردوني على السندباد دلالة اجتماعية وسياسية، والسندباد هنا هو الشّاعر نفسه والذي يمثّل كلّ مواطن يمني يشعر بالضياع، ومعرّض للتحقيق في أية حركة يقوم بها، لأنّه يريد من شعبه أن يعود إلى وطنيته وأصالته اليمنية.

ويقوم الشاعر **أدونيس** بامتصاص قصّةٍ من قصص **((ألف ليلة وليلة))** والتي تقصُّ لنا قصّة القمقم الذي حُبسَ فيهِ الجنيّ قبلَ أنْ ينتشله الصيّاد الفقير، ولذلك لكي يُبيِّن لنا أدونيس حالة لا الاستقرار التي يعانيها المغترب في بحثه عن المصالحة مع الواقع[2] يقول:

أجرحُ وجهَ الماء
أخرجُ من قنّينةٍ في البحر[3]

فالإبحار إذن هو المُنقذ من حالة الضياع والضعف. كما كان الإبحار والصيد منقذ الصيّاد الذي عثر على القمقم. فمن أراد النجاة عليهِ بالإبحار مثل السّندباد[4]. فهنا كان التّناصّ وفق **قانون الامتصاص**.وفي قصيدة **((لا حدَّ لي))** يأمر السّندباد سفينته بالاستسلام للموج.لأنّه الجوّاب يرفضُ الاستقرار بأرض. فالتّطوافُ لا النهائيُّ سمةُ السّندباد وهو في الوقت نفسه سمة الشّاعر الذي لا يفتأ يبحث عن آفاقٍ جديدةٍ يرتادها. لذلك يُسوِّي أدونيس بينَ الملاّح التائه والشّاعر لأنّهما يرفضان الاستقرار[5] يقول أدونيس:

قلتُ لها أنْ تقطعَ الحِبالَ
بيني وبينَ الشّاطئِ الأخير
لا حدَّ لي لا شاطئٌ أخيرْ[6]

فقد قام الشّاعر بامتصاص قصّة السّندباد وتوظيفها في السّياق الشّعريّ.

---

[1] البردوني، عبد الله: الأعمال الكاملة، ص ١٢٢
[2] لغة الشعر العربي المعاصر من خلال أغاني مهيار الدمشقي، ص (١١٧).
[3] الآثار الكاملة: (١/ ٣٧٨).
[4] لغة الشعر العربي المعاصر، ص (١١٩).
[5] لغة الشعر العربي المعاصر، ص (١١٩).
[6] الآثار الكاملة: (١/ ٣٨٤).

المدلول	الدَّال
دائم الترحال، والتغرُّب. (الشَّاعر أدونيس)	السِّندباد

كما يستدعي أدونيس شخصيَّتي شهريار وشهرزاد، وشهريار هو ابن ملك من ملوك ساسان بجزائر الهند والصين. وكان شهريار ملك سمرقند العجم[١]. وشهرزاد ابنة وزير شهريار. كانت ذات حسن وجمال وأدب، وقد قرأت الكتب والتواريخ وسير الملوك المتقدِّمين وأخبار الأمم الماضين[٢]

لمْ يَزل شهريار

فيْ السَّريرِ المسالمِ، في الغرفةِ المُطيعة[٣]

إلى قولهِ:

لمْ يَزل شهريار

حاملاً سيفَه للحصاد

نسِيت شهرزاد

أنْ تُضيء الدروبَ الخفيَّة[٤]

وهكذا نجد أنَّ أدونيس أعادَ إلى أذهاننا قصَّة شهريار الملك الظالم الذي كان يتزوَّج كلَّ يوم فتاة حسناء ويقتلها عند طلوع الفجر إلى أنْ جاءت شهرزاد ابنة وزيره وتزوجته واستطاعت بذكائها وحِنكتها أنْ تنجو من القتل فقد كانت تحكي له حكاية حتَّى يطلع الصبح ولا تنتهي الحكاية فَتكملها في اليوم التَّالي لتبدأ قصَّة جديدة... وهكذا. فأدونيس هنا قام باجترار القصَّة كما هي دونَ أيِّ تغييرٍ يُذْكَر.

[١] مجهول: ألف ليلة ولـِ ميدان الأزهر- مصر، المجلد الأوَّل. ص (٢، ٥).

[٢] مجهول: ألف ليلة وليلة، ميدان الأزهر- مصر، المجلد الأوَّل. ص (٢، ٥).

[٣] الآثار الكاملة: (٢/ ١٦٥، ١٦٦).

[٤] الآثار الكاملة: (٢/ ١٦٥، ١٦٦).

نتائج البحث

١- تنوّعت مصادر تناصّ الشعر العربي المعاصر وآليّاته مع الحكايات الشعبيّة، وهذا يعود إلى الثقافة العالية التي يمتلكها الشعراء إضافةً إلى وعيهم العالي واستيعابهم للتراث العالمي.

٢- كان التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة يقوم على استدعاء الشاعر للشخصيّات الحكائيّة التي عاشت في العصور السابقة المختلفة، إضافةً إلى استحضار حياة هذه الشخصيّات وتجاربها. ولم يجد الشعراء حرجاً في اقتباس بعض أقوالها، وكان بعض الشعراء يضع الجزء المقتبس أحياناً بين علامتي تنصيص.

٣- ينطلق الشاعر في تعامله مع التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة من عقله الباطن الذي تكدّست فيه حكايات متعددة ظاهرة أو خفيّة تجسّدت بين يديه في عمليّة إبداع الشعر ومحاولة إخراج المعاني والصّور الفنية في لباس فنّي جديد.ويظهر في عملية الإبداع لديه احترامه للحكايات السالفة ولا يخفى علينا مدى اهتمامه بها.

٤- أظهر التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة انصهار شخصيّة المبدع فيما يقدمه من إبداع ويعكس ارتباط المبدع بالآخرين.

٥- سلكت النّصوص الشعريّة المدروسة في تناصها مع الحكايات الشعبيّة قوانين متعددة هي: الاقتباس والتضمين والاجترار والامتصاص.

٦- تجلّت من خلال التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة مفاهيم عديدة منها: الوعي بالثمن الذي يدفعه الإنسان في طريق سعيه لتحقيق أحلامه لاسيما إنْ كان طريقه يخالف ما اعتاده الناس، الدفاع عن الأفكار والأحلام التي يحملها الإنسان، والعمل الدائم لتحقيقها.

٧- يبدو أنَّ أكثر مظاهر التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة فاعليّة في عمليّة الإبداع تتمثل في تشكيل بنيات داخليّة في النص قد تميل إلى التماثل والتآلف أو التخالف والتناقض، فقد يكون من أهداف التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة توثيق دلالة محددة أو نفيها، أو توكيد موقف وترسيخ معنى، وبالإجمال إنتاج دلالة مؤازرة للنصّ في حالتي قبوله ورفضه بالتّضمين الصريح أو بالتلميح.

٨- التّناصّ مع الحكايات الشعبيّة لا يكون تقنية جمالية إلا بتوافر ركيزتين تعملان في إطار السالق، أي علاقة النصّ بالنّصوص الأخرى، وإطار التحويل، وكلاهما يتبلور خلال إبداع نصّ جديد يتحقق فيه معنى النصّ الجامع الذي يتداخل مع نصوص عدة تضمن له تفاعلاً من نوع خاصّ نتيجة لما يقوم به من تعديلات وتحويلات.

قائمة المصادر والمراجع

وببليوغرافيا ذات صلة

المصادر:

الدّواوين:

- **ابن أبي سلمى، زهير:** ديوانه- صنعة الأعلم الشنتمري، تح: فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط٣ ١٩٨٠.
- **ابن برد، بشار:** ديوانه، جمعه وشرحه: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للنشر، تونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٦.
- **ابن شداد، عنترة:** ديوان عنترة ابن شداد: تح: فوزي العطوي، الشركة اللبنانية للكتاب- بيروت، ط١ ١٩٦٨.
- **أبو تمّام، حبيب بن أوس:** ديوان أبي تمّام، شر: الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥.
- **أبو الطّيب المتنبي:** ديوان المتنبي، شر: عبد الرّحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي- بيروت، ١٩٨٠م.
- **أبو شبكة، إلياس:** الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ١٩٩١.
- **أبو ماضي، إيليا:** الديوان، تصدير: د: سامي الدهان، دار العودة، بيروت، ط: ١، ١٩٨٦.
- **الأخطل الصغير، بشارة الخوري:** الديوان، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع – بيروت.
- **أدونيس:** الآثار الكاملةدار العودة – بيروت، ط: ١، ١٩٧١م.
- **امرؤ القيس:** ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٩.
- **البردوني، عبد الله:**
  - الأعمال الكاملة- المجلد الأول- دار العودة- بيروت- ١٩٨٦م.
  - الأعمال الكاملة -المجلد الثاني- دار العودة- بيروت- ١٩٨٩م.
- **حداد، قاسم:** (جميع المقبوسات والمعلومات ذات الصّلة بالشّاعر مأخوذة من موقعه الإلكتروني الخاص لعدم توفر أعماله في مكتباتنا)
- **الحمداني، أبو فراس:** ديوانه، رواية أبي عبد الله الحسين بن خالويه، دار صادر، بيروت.
- **الخزاعي، دِعبل:** شعر دِعبل الخزاعي، صنعه عبد الكريم الأشتر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق(د.ط) ص ٩٧
- **دُنقُل، أمل:** الأعمال الكاملة، مكتبة مدبولي (القاهرة) دار العودة (بيروت) ط٢ ١٩٨٥

- السيّاب، بدر شاكر: الأعمال الشعرية الكاملة، دار الحرية، بغداد، ٢٠٠٠، ط٣.
- الشّابي، أبو القاسم: الديوان، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢
- الشوكاني، محمد بن علي: ديوانه، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٢ م.
- شوقي، أحمد: الشوقيات، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط:١، ١٩٤٦.
- الصباح، سعاد: إليك يا ولدي، دار سعاد الصباح – الكويت: ط١١، ٢٠٠٦ م
- الفيتوري، محمد: الديوان، دار العودة، بيروت، ط:١
- قبّاني، نزار: الأعمال السياسيّة الكاملة- المجلّد السادس، منشورات نزار قبّاني- بيروت ط:٢، ١٩٩٩م.
- المتنبي، أحمد بن الحسين: ديوان المتنبي، شر: العكبري، ضَبَطهُ وصَحّحَهُ ووَضَعَ فهارسه مصطفى السقّا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ج ٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٥٦.
- المعري، أبو العلاء: ديوان سقط الزند، شر: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٩٩٨
- المقالح، عبد العزيز: ديوان عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨٠.
- الموسوعة الشعرية (مكتبة الكترونيّة للشعر العربي - مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم دبي، الإمارات العربية المتحدة، الإصدار الثالث).

المراجع العربيّة:

- ابن طباطبا: عيار الشعر، تح. د. عبد العزيز ناصر المانع، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥ م.
- ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:١، ١٩٩٦م
- البصري، عبد الجبّار داود: بدر شاكر السيّاب رائد الشعر الحر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، ١٩٦٦.
- بنّيس، محمد: ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية وتكوينية، دار التنوير- بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢- ١٩٨٥.
- جمعة، د.حسين: المسبار في النقد الأدبي، دراسات في نقد النقد للأدب القديم وللتناصّ، اتحاد الكتاب العرب دمشق – ٢٠٠٣ م.
- الحاوي، إيليا: أبو ماضي شاعر التفاؤل والفلسفة دار الكتب اللبنانية- بيروت: د.ت.
- حلبي، أحمد طعمة: التناص بين النظرية والتطبيق"شعر البيّاتي نموذجاً"، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق٢٠٠٧م.
- خوري، سامي (و) إلياس رحيم: إلياس أبو شبكة في غلواء، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- دغيم، د.محمد: مهرجان رفيق الأدبي – منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط١، ١٩٩٣
- دهمان، د.أحمد: النقد العربي القديم، مديرية المطبوعات والكتب الجامعية، ط٣، ٢٠٠٦- ٢٠٠٧.
- دهمان، د.أحمد وعيسى، د.محمد: البلاغة العربية، منشورات جامعة البعث، ٢٠٠٢- ٢٠٠٣.
- سليم، جورج: إيليا أبو ماضي دراسة عنه وعن أشعاره المجهولة، دار المعارف، مصر، د: ت.

- الغذّامي، عبد الله: الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريحية – (قراءة نقدية لنموذج إنسان معاصر)- النادي الأدبي الثقافي – جدة ط١ – ١٩٨٥
- الفقس، د.روعة عبد الحميد: التّناصّ في الشّعر العربيّ (الشّعر الفلسطينيّ أنموذجاً)، مراجعة د.جودت إبراهيم، دار المعارف- حمص، ٢٠٠٨م.
- الكبتي، سالم: وميض البارق الغربي (نصوص ووثائق عن الشاعر أحمد رفيق المهدوي)، مكتبة التمور، بنغازي، ليبيا، ط١، ٢٠٠٥.
- المساوي، عبد السلام: البنيات الدالة في شعر أمل دُنْقُل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق (ط) ١٩٩٤.
- مفتاح، محمد:
  - تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط١- ١٩٨٥. وط: ٢ – ١٩٨٦ م
  - في سيمياء شعرنا القديم، دراسة نظريّة وتطبيقيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٢.
- يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي (النص، السياق) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٩م.

المراجع المعرّبة:

- باختين، ميخائيل:
  - الخطاب الروائي، تر محمد برادة، ج ١، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٨٧.
  - (المبدأ الحواري). تر: فخري صالح. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢ - ١٩٩٦.
- تاديف: النقد في القرن العشرين تر قاسم مقداد. وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٣.
- تودوروف، تزفيتان: الشعرية، تر: شكري المنجوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط: ٢، ١٩٩٠.
- جينيت، جيرار:
  - مدخل لجامع النص، تر: عبد الرحمن أيوب، دار توبقال، الدار البيضاء، ط٣، ١٩٨٦.
  - طروس الأدب على الأدب، مجموعة مقالات لعدد من النقاد جمعها وقام بترجمتها محمد خير البقاعي في كتاب بعنوان: دراسات في النص والتناصية. مركز الإنماء الحضاري حلب، ط١، ١٩٩٨
- كريستيفا، جوليا:
  - السيميولوجيا ـ سوي ـ باريس ١٩٦٩.
  - مدخل إلى السيميولوجيا ـ سوي ـ باريس ١٩٧٨.
  - علم النص، تر: فريد زاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، سلسلة المعرفة الأدبيّة، ط٢، ١٩٩٧.

الدّوريات:

مجلة جامعة البعث:

- **إبراهيم**، د.جودت، **والفقس**، روعة: مصادر التناصّ في الشعر الفلسطيني في التسعينات (الأساطير المحلية أنموذجا)، مجلة بحوث جامعة البعث العدد٢٧، ٢٠٠٦
- **إبراهيم**، د.جودت، **والفقس**، روعة: تناصّ الشعر الفلسطيني مع الشعر العربي القديم، مجلة جامعة البعث، المجلد/ ٢٩/ العدد \١٦\ لعام ٢٠٠٧.

مجلة جامعة حلب:

- **إبراهيم**، د.جودت، **والفقس**، روعة: مفهوم التناصّ وتجلياته في أعمال نقاد النصف الثاني من القرن العشرين، مجلة بحوث جامعة حلب، العدد ٥٠، ٢٠٠٥.

مجلّة المعرفة:

- **ماضي، شكري**: ما بعد البنيويّة (حول مفهوم التّناصّ)، وزارة الثقافة، دمشق، ع ٣٥٣، ١٩٩٣م.
- **مجلّة الموقف الأدبي:**
- **موسى، خليل**: تجليّات الفضاء المفتوح في شعر نزار قبّاني، ع ٤٢٧، ٢٠٠٦م.

الفكر العربي المعاصر:

- **رولان، بارت**: نظرية النص، تر: محمد خير البقاعي، بيروت ع٣، ١٩٨٨.

الإنترنت:

- محرك البحث Google
- محرك البحث Google، نوافذ أدبية وكتّاب – الأخطل الصغير.
- موقع الشاعر قاسم حداد: http://www.qhaddad.com
- موقع ويكيبيديا: http://ar.wikipedia.org
- الموسوعة الشعرية / الإصدار الثالث(تصدر عن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم – دبي – الإمارات العربية المتحدة).

- المكتبة الشاملة / الإصدار الثالث.

□□

عيـــوب القافيـــة وأشعارٌ لم يذكروها

❑ أ.د. محمد هيثم غرة *

ملخص البحث

يمثّل الشعر جزءاً من شخصيّة الإنسان العربي، الشاعر وغير الشاعر، وقد عُني العلماء على مرّ العصور بهذا الشعر واهتمّوا به من كلّ جوانبه، درسوا ألفاظه ومعانيه وتراكيبه وأوزانه وقوافيه، ودلّوا على ما يمكن أن يعتري ذلك من العيوب، فحاولوا تقويم منآده وتصحيح مساره.

ولمّا درسوه من جانب الوزن والقافية ظهر لهم بعض العيوب وجدوا أنّها تقلّل من قيمته وتبعده عن الكلام الفنيّ العالي، وقد عُني هذا البحث بعيوب القافية، و هي – وإن كانت مذكورة في كتبهم – لكنّ الشواهد التي أقاموها عليها شواهد محدّدة معروفة لم يغيّر الخَلَف فيها شيئاً عما جاء عند السلف، فعمل هذا البحث على:

١- إضافة أمثلة شعرية لم تُذكر في الكتب المعروفة باهتمامها بالقافية.

٢- تقسيم العيوب تقسيماً يجعلها أقرب إلى التذوّق والمعرفة.

٣- ربط المعنى اللغوي لهذه العيوب بالمعنى الاصطلاحي ممّا كان من شأنه أن يوضّح المراد ويسدّد الاتجاه.

٤- إلحاق ما يسمّى عند العرب ضرائر شعرية بعيوب القافية لورودها في موقعها.

* رئيس قسم اللغة العربية بجامعة دمشق.

الحدّ الأوجز الذي اختاره النقّاد للشعر أنّه (قول موزون مقفّى يدلّ على معنى)[١]، ولا يسمّى الكلام شعراً حتّى يكون له وزن وقافية[٢]، ولا يخفى ما للشعر من قيمة عند العرب ولا ما بينه وبينهم من اتّصال عضوي، فهو يمثّل جزءاً من الشخصية العربيّة، كما لا يخفى ما للشاعر من منزلة في بيئاتهم المختلفة، ثمّ لا يخفى أيضاً عناية العلماء قديمهم وحديثهم بهذا الشعر وتعاورهم على دراسته والاهتمام به من كلّ أطرافه وبيان ما فيه من حسن أو قبح وجودة أو رداءة، والوقوف على ذلك كلّه بإشاراتهم المتكرّرة إلى عيوب الشعر وما قد يعتريه من عوج حاول هؤلاء العلماء تقويم منآده وتصحيح مساره.

وهي عيوب تناولت في الشعر:

- ألفاظه ومعانيه كالفساد في المعاني والخطأ في اللغة واللحن في دقائق العربيّة وفساد التشبيه والتقديم والتأخير ووضع الشيء في غير موضعه[٣].
- وزنه كالإفراط في الزحاف والخزم والخرم والمداخَل[٤] وقبح الوزن والخروج عن العروض ممّا أطلقوا عليه الرمل والإقعاد.
- قوافيه. (وهي مادّة هذا البحث وعنها صَدَرُه ومنشؤه).

القافية عند الخليل بن أحمد الفراهيدي مستنبط هذا العلم ما بين آخر حرف من البيت إلى أوّل ساكن يليه مع المتحرّك الذي قبل الساكن[٥] وهو الرأي المعتمد عند العروضيّين إلاّ قليلاً منهم، وهو أيضاً ما ثبّته المرزوقي إذ قال: (القافية آخر البيت المشتمل على ما يجب على الشاعر مراعاته وإعادته في كل بيت، سميَ بذلك لأنّه يقفو ما قبله، وهم يسمّون البيتَ بأسره قافية لاشتماله على القافية، والقصيدة بأبياتها قافية لاشتمالها على الأبيات المقفّاة)[٦].

والقافية عنصر من عناصر الإيقاع في الشعر العربي، وهي أصوات تتكرّر في أواخر الأبيات. يكوّن تكرارها جزءاً مهمّاً من موسيقا الشعر، ويتوقّع المستمع تردّدها بين البيت والبيت، فهي من هذا الجانب تشبه الفواصل التي تكون في آخر الجملة الموسيقيّة.

---

(١) نقد الشعر لقدامة بن جعفر ص ٦٤.
(٢) انظر العمدة لابن رشيق ص ١١٠.
(٣) ما يجوز للشاعر في الضرورة ص ١٤٦.
(٤) مفتاح العلوم للسكاكي ٥٧٥.
(٥) قوافي الأخفش ص ٨.
(٦) حماسة أبي تمام ٢ / ٦٠٧.

وهي مقياس الشاعريّة عندهم، قال بعض العرب لبنيه: (اطلبوا الرماح فإنّها قرون الخيل وأجيدوا القوافي فإنّها حوافر الشعر أي عليها جريانه واطّراده، وهي مواقفه، فإن صحّت استقامت جريته وحسنت مواقفه ونهاياته)[١].

وإذا كانت الأمور بخواتيمها فالقوافي خواتيم أبيات القصيدة وعليها المعتمد، إذا جهلها المرء ضعف وصفه وتهلهل نسجه واختلّ نظمه، ومن عرفها انبسط فهمه واتسعت معرفته وثبتت قوافيه فلم تقلق، لذلك اشترطوا أن تكون عذبة الحرف سلسة المخرج فقسمها المعرّي إلى قواف ذُلل وقواف نُفُر وقواف حوش وأنكر الأخيرة التي تُهجر فلا تُستعمل[٢].

وينبغي أن يُتباعد بها عن (المعاني المشنوءة والألفاظ الكريهة.. فإنّ ما يُكره من ذلك إذا وقع في أثناء البيت جاء بعده ما يغطّي عليه ويشغل النفس عن الالتفات إليه، وإذا جاء ذلك في القافية ... بقيت النفس متفرّغة لملاحظته والاشتغال به ولم يعقها عنه شاغل ومثل هذا قول الصاحب في عضد الدولة:

ضممت على أبناء تغلب تاءها ... فتغلب ما كرَّ الجديدان تُغلَبُ[٣]

فانظر كيف علقت (تُغلب) لفظاً ومعنى في أذهان المتلقّين بل ترسّخت في قلوبهم لوقوعها قافية، ولو كانت في درج الكلام لغطّى عليها غيرُها وانشغلت النفس عنها.

ومن هنا كان حرص الشعراء على تحسينها وإبعادها عن العيوب وتجنيبها ألسنة النقّاد، وكانوا يتباهون بذلك ويفتخرون بأنّ قوافيهم فوق هذا كلّه، يقول السيد الحميري[٤]:

وإنّ لساني مِقْوَلٌ لا يخونني ... وإنّي لما آتي من الأمر متقن

أقول فلا أقوي ولست بلاحن ... وكم قائل للشعر يقوي ويلحن

وإذا هجا بعضهم بعضاً شبّهوا أحوال المهجوّ ببعض عيوب القافية[٥]:

لقد كان في عينيك يا حفص شاغل ... وأنف كثيل العود عما تتبع

تتبّعت لحناً في كلام مرقّش ... وخلقك مبنيّ على اللحن أجمع

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص ٢٧١.
(٢) شرح اللزوميّات ١ / ٤٨.
(٣) منهاج البلغاء ص ٢٧٦.
(٤) الموشّح ص ٣.
(٥) نفسه ص ٣٢.

فعينـــاك إقـــواء وأنفـــك مكفـــأ ووجهـــك إيطـــاء فأنـــت المرقّـــع

وربّما كانت عنايتهم بالقافية هي التي جرّتهم إلى التصريع ولاسيّما في مطالعهم فإنّ (الفحول والمجيدين من الشعراء القدماء والمحدثين يتوخّون ذلك — أي التصريع - ولا يكادون يعدلون عنه)[1].

وقد أجروه مجرى القافية يصيبه ما يصيبها من عيوب ويعتريه ما يعتريها من رقّة وعذوبة وحسن وسلامة، يقول قدامة بن جعفر (إنّما يذهب الشعراء المطبوعون إلى التصريع لأنّ بنية الشعر إنّما هي التسجيع والتقفية، فكلّما كان الشعر أكثر اشتمالاً عليه كان أدخل له في باب الشعر وأخرج له عن مذهب النثر)[2]. يقول أبو تمام[3]:

وتقفـو إلى الجـدوى بجـدوى وإنّمـا يروقـك بيـت الـشعر حـين يـصرّع

لذلك عابوا من تخلّى عن التصريع في البيت الأوّل بعيب أطلقوا عليه اسم (التخميع) أخذاً من الخماع الذي هو العرج[4]، وهو في العروض أن يكون مقطع المصراع الأوّل على صيغة يوهم وضعها أنّها مصراع، ثمّ تأتي القافية على خلاف ذلك، أو هو أن يخلي الشاعر عروض البيت الأوّل من التصريع والتقفية ويدرج الكلام فيكون وقوعه على القافية[5].

وهو قد يصدر عن كبارهم، مثل الشنفرى في:

أقيمـوا بـني أمّـي صـدور مطـيّكم فـإنّي إلى قـوم سـواكم لأميـلُ

وعمرو بن شأس في:

تذكّرت ليلى لات حين ادّكارها وقـد حـني الأضـلاع ضـلّ بتـضلالِ

وجميل بثينة في:

يـا بـثن إنّـك قـد ملكـت فأسـجحي وخـذي بحظّـك مـن كـريم واصـلِ

وكلّ ذلك في المطالع وهي مواضع تصريع، وقد سحبه بعض البلاغيّين إلى فواصل الكلام في النثر[6].

---

(1) نقد الشعر ص ٨٦.
(2) نفسه ص ٩٠.
(3) ديوانه ٢ / ٣٢٢.
(4) القاموس المحيط خمع، وسمّاه بعضهم التجميع وما ذكر أولى.
(5) انظر قوافي التنوخي ص ٦٧ - ٦٨.
(6) قانون البلاغة للبغدادي ص ٣٤.

عيوب القافية:

عيوب القافية التي ذكرها المتقدّمون في هذا الفنّ سبعة، جمعها بعضهم بقوله:

عيوب قوافي الشعر يا صاح سبعة ... على فهم معناها توكّل على الكافي

سناد وإكفاء وإقواء إجازة ... وخامسها الإيطا وتضمين إصرافِ

فبعد التورية بكلمة (الكافي) في آخر البيت الأوّل يقول: عيوب القوافي هي السناد والإكفاء والإقواء والإجازة والإيطاء والتضمين والإصراف.

وقد ذُكرت في الكتب وتكرّرت الشواهد أنفسها فيها دون زيادة أو نقصان، ومن يمعن النظر في بعض هذه العيوب يجد مسوّغاً لتكرار الشواهد وهو أنّ أحداً – بعدما استنبط علم العروض والقافية ورسمت معالمهما وقُرّرتْ قواعدهما – لا يمكن أن يقع في الإكفاء مثلاً أو الإقواء، فمثل هذه العيوب ربّما اعترت قليلاً من الشعر القديم (وما ورد منها عن العرب يحفظ ولا يقاس عليه وهي لا تجوز للمولّدين)[1] وليس مجالها أشعارهم، وهي أقبح عيوب القافية على الإطلاق، إذا جاز أن تكون عيوبها على مراتب مختلفة.

أمّا العيوب الأخرى فقد وردت في أشعار المتأخّرين كما سيُرى بعد قليل، وقد حاول العلماء تقسيم هذه العيوب مع عيوب أخرى إلى فئات ربّما ليسهل الوقوف عليها[2]، فكان بعضها يتعلّق بالمعنى وبعضها يتعلّق باللفظ وبعضها يتعلّق بالإيقاع، وفي كلٍّ نظر وكلام.

ورأيت أن أتحدث عنها بعدما ضممت إليها قضايا أخرى رأيتها تزري بالقافية، جاعلاً إيّاها زمرتين: الأولى تتعلّق بالجانب الإيقاعي (بالجرس أو الصوت) وهي العيوب الإيقاعيّة، والثانية تتعلّق بالجانب اللغوي صرفاً ونحواً وبلاغة وهي العيوب اللغويّة، مؤكّداً أنّ بعضها لم يرد في شعر المولّدين ومَنْ بعدهم ولاينبغي أن يرد، فهؤلاء بدؤوا يميلون – ولو قليلاً – إلى شعر المخمّسات والمسمّطات وهو شعر ذو قوافٍ مختلفة، والقافية في الأنواع الشعرية المستحدثة أقل أهميّة ممّا كانت عليه عند أصحاب المعلّقات والمذهبات والقصائد الطوال، يقول د. شوقي ضيف: (لا نكاد نمضي في القرن الثاني الهجري حتّى يقوم على صناعة الشعر أمشاج من العرب والموالي الذين كانوا يعيشون في المراكز الكبرى، فكان طبيعيّاً أن تتطور صورته وأن تختلف عن صورة الشعر القديم الذي كان يستمدّ من علاقات البادية وصلابتها الحسيّة والمعنويّة)[3]، هذا من جانب ومن الجانب الآخر ميل الشعراء إلى كتابة

---

[1] الإرشاد الشافي ص ١٠٣.

[2] كما في المعيار ص ١٣٢ والقافية في العروض والأدب ص ٨٦، وعلم العروض وتطبيقاته ص ٣٣٦.

[3] الفنّ ومذاهبه في الشعر العربي ص ٩١.

شعرهم وتدوينه وتنقيحه وتثقيفه، فقد ابتعدنا عمّا كنّا نشهده في الأسواق الأدبية عكاظ والمربد وغيرهما وغدا النقاد أكثر قدرة على اصطياد المزالق الشعريّة مما انعكس إيجابياً على فنّ القصيد.

العيوب الإيقاعية:

وهي قسمان، القسم الأوّل- إذا صحّ- لا ينبغي أن يرد في الشعر المولّد ولا فيما بعده بحال من الأحوال، ولو ورد لأخرج صاحبه عن أن يكون شاعراً، وفيه العيوب التالية: الإقواء ومنه الإصراف، ثمّ الإكفاء ومنه الإجازة.

الإقواء: وهو أن تختلف حركة الروي في القصيدة الواحدة، فيؤتى بالضمّ مع الكسر مثلاً، وهو من أقوى الحبلَ إذا جعل بعض قواه أغلظ من بعض، وحبلٌ قوٍ مختلف القُوى، والقُوة الخصلة الواحدة من قوى الحبل[1]، فلمّا خالفت القافية سائر قوافي القصيدة منها باختلاف حركات المجرى قيل أقوى أي خالف بين قوافيه[2].

وذهب بعضهم إلى أنّه مأخوذ من أقوى الربع إذا تغيّر وخلا عن سكانه وكأنّ الرويّ تغيّر وخلا عن حركته الأولى[3]، لكنّه رأي بعيد، وقد ذكرت الأشيع والأقرب إلى الحكم، فالرويّ المضموم مختلف عن المكسور اختلاف القوى في الحبل الواحد.

قال الأخفش: أمّا الإقواء فمعيب وقد تكلّمت به العرب كثيراً... وقلّ قصيدة ينشدونها إلاّ وفيها الإقواء ثمّ لا يستنكرونه لأنّه لا يكسر الشعر[4].

وربّما كانت أذواق الناس في العصر الجاهليّ تقبل مثل هذا لأنّهم كانوا يقفون كثيراً بالسكون في القوافي المطلقة فيقولون – في شعر النابغة مثلاً- مزوّدْ والأسودْ[5].

أقول: إذا صحّ هذا في قصيدة النابغة:

أمِنَ آل ميّة رائح أو مغتدِ عجلان ذا زاد وغير مزوّدِ
زعم البوارح أنّ رحلتنا غداً وبذاك خبّرنا الغرابُ الأسودُ

---

(١) القاموس المحيط ولسان العرب: قوا.
(٢) الوافي ص ٢٤٠، والمجرى حركة الرويّ.
(٣) الإرشاد الشافي ص ١٠٥.
(٤) قوافي الأخفش ص ٤٧.
(٥) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ / ٤٥.

وهي على الكامل ثم قُيّدت القافية فجاء الضرب مقطوعاً على فعلاتن وهو الضرب الثاني من العروض الأولى في الكامل، إذا صحّ في الكامل فإنّه لا يصحّ في قول الفرزدق مثلاً[١]:

لو أنّ أشيم لم يسبق أسنّتنا ... وأخطأ الباب إذ نيراننا تقدُ

إذاً لوافق مسعود وصاحبه ... كلاهما خارج الأعفاج والكبدِ

إذ لا يمكن تقييد القافية في مثل هذا الوضع لأنّها لو قيّدت لصار الضرب (تقدْ) ثم (كبدْ) وليس في ضرب البسيط مثل هذا الوزن، المراد أنّنا إذا سكّنّا وقعنا في خطأ عروضي.

ولا يصحّ أيضاً في قول عمرو بن معد يكرب- وهو الوافر:

دعانا من براقش أو معين ... فأسمع واتلأبّ بنا مليعُ

وفي كعب وإخوتها كلاب ... سوامي الطرف عالية البتوعِ

إذ لا يمكن تقييد القافية (مليعْ) ثم (بتوعْ) لأنّ ضرب الوافر لا يأتي فعولْ.

علماً أنّ النابغة لم يترك تحريك الروي في بيتيه المذكورين (مزوّدِ- أسودُ) وإنّما صحّح ذلك في القصة التي ذكرها ابن سلاّم الجمحي بعدما (قدم المدينة فعيب ذلك عليه فلم يأبه حتى أسمعوه إيّاه في غناء... فقالوا للجارية: إذا صرت إلى القافية فرتّلي، فلما قالت: الغرابُ الأسودُ.. علم وانتبه فلم يعد وقال: قدمت الحجاز وفي شعري ضعة ورحلت عنها وأنا أشعر الناس)[٢].

يقول سيبويه: (وإنّما ألحقوا هذه المدّة – حرف الوصل- في حروف الرويّ لأنّ الشعر وضع للغناء والترنّم فألحقوا كلّ حرف الذي حركته منه)[٣].

وقد يكون رأي الأخفش عندما علّل كثرة الإقواء في شعر الجاهليّين أدقّ إذ قال (لأنّ كلّ بيت منها شعر على حياله)[٤] ولاسيّما أنّ الإقواء لا يكسر الوزن.

وقد أقوى من الشعراء فحول منهم دريد بن الصمّة في مثل قوله[٥]:

نظرتُ إليه والرماح تنوشُهُ ... كوقع الصياصي في النسيج الممدّدِ

---

[١] ديوانه ص ١٨٢.

[٢] طبقات فحول الشعراء ١/ ٦٨.

[٣] الكتاب ٤/ ٢٠٦.

[٤] قوافي الأخفش ص ٤٧.

[٥] الموشّح ص ٢٣، وليست كلمة أسود الآتية صفة للّون.

ثم قال:

فأرهبت عنه القوم حتّى تبدّدوا وحتى علاني حالك اللون أسودُ

وحسّان بن ثابت في مثل قوله[١]:

لابأس بالقوم من طول ومن قصر جسم البغال وأحلام العصافيرِ
كأنّهم قصب جوف أسافله مثقّب نفخت فيه الأعاصيرُ

والنابغة الذبياني في مثل قوله[٢]:

قالت بنو عامر خالوا بني أسد يا بؤس للجهل ضرّاراً لأقوامِ
تبدو كواكبُهُ والشمس طالعة لا النور نور ولا الإظلام إظلامُ

قال ابن رشيق القيرواني: (ومن الشعر نوع غريب يسمّونه القواديسي تشبيهاً بقواديس السانية لارتفاع بعض قوافيه في جهة وانخفاضها في الجهة الأخرى، فأوّل من رأيته جاء به طلحة بن عبيد الله العوني في قوله:

كم للدمى الأبكار بالـ ـخيتين من منازلِ
بمهجتي للوجد من تذكارها منازلُ
معاهد رعيلُها مثعنجر الهواطلِ
لمّا نأى ساكنها فأدمعي هواطلُ

وهو مربوع الرجز تعمّد فيه الإقواء وأوطأ في أكثره قصداً)[٣].

وقد رُئي أنّ الإقواء هو اختلاف في حركات الرويّ بين ضمّ أو كسر، وإنّما يجتمع الرفع والجرّ - إن اجتمعا - لقرب كلّ واحد منهما من صاحبه ولأنّ الواو تدغم في الياء...ولما قربت الواو من الياء هذا القرب أجازوها معها وهي مع ذلك عيب[٤].

فإذا جاء مع الضمّ أو الكسر فتح فذلك أقبح، وهو المسمّى عندهم الإصراف.

---

(١) قوافي الأخفش ص ٤٦.
(٢) ما يجوز للشاعر في الضرورة ١٤٧.
(٣) العمدة ص ١٢٧.
(٤) الموشح ص ٢٣ و ٣١.

والإصراف مأخوذ من فعل صرف يصرف: ردّ[١]، وصرفت الشيء أبعدته عن طريقه، فسمّي اختلاف المجرى به لأنّ الشاعر صرف الرويّ عن طريقه الذي كان يستحقّه من مماثلة حركته لحركة حرف الرويّ الأوّل، (وليس في كلام العرب أصرفتُ بالهمز إلاّ كلمة واحدة وهي أصرفتُ القافيةَ فهي مصرَفة)[٢]، وهو في الاصطلاح اختلاف حركة الرويّ بفتح وضمّ أو بفتح وكسر، كقوله[٣]:

أريتــك إن منعــت كــلام يحيــى ... أتمــنعني علــى يحيــى البكــاءَ
ففــي طــرفي علــى يحيــى ســهادٌ ... وفي قلــبي علــى يحيــى الــبلاءُ

وقوله:

ألم ترنــي رددتُ علــى ابــن ليلــى ... منيحتــــه فعجّلــــتُ الأداءَ
وقلــت لــشاته لّمــا أتتنــا ... رمــاك الله مــن شــاة بــداءِ

ومن أمثلة الإصراف عندهم[٤]:

لا تــنكحنّ عجــوزاً أو مطلّقــة ... ولا يــسوقنّها في حبلــك القــدرُ
وإن أتــوك فقــالوا إنهــا نــصف ... فــإنّ أطيــب نــصفيها الــذي غبرا

ومن الأمثلة التي لم يذكروها قول الأخطل التغلبي[٥]:

رحلــتْ أمامــةُ للفــراق جمالَهــا ... كيمــا تــبينَ ومــا تريــد زيالَهــا
ولــئن أمامــةُ فارقــتْ أو بــدّلتْ ... ودّاً بــودّك مــا صــرمتَ حبالَهــا

ثم يقول:

دع مــا مــضى منهــا فــربّ مدامــة ... صــهباء عاريــةُ القــذى سلــسالُها

فالرويّ في البيت الأخير مضموم، وهو في الأبيات الأخرى مفتوح، والهاء وصل، والألف بعدها خروج.

هذا وأكثر العلماء على أنّ اختلاف حركة الرويّ بين الضم والكسر - كما سبق - هو الإقواء، لكنّ بعضهم

---

(١) القاموس المحيط: صرف.
(٢) الإرشاد الشافي ١٠٥ و ١٠٦، وقد يسمّى الإسراف.
(٣) انظر قوافي التنوخي ص ٥١.
(٤) شرح القصيدة الخزرجية ص ٢١٧.
(٥) ديوانه ٢/ ٦٨٦.

ذهب إلى أنّ الإقواء ذهاب حرف أو ما يقوم مقامه من عروض البيت فهو كالإقعاد، وبعضهم يقول: الإقواء هو الإكفاء، وهي محض اختلاف بالمصطلحات والمراد واحد.

الإكفاء:

وهو اختلاف حروف الرويّ إذا تقاربت المخارج كما في قول الشاعر:

بناتُ وطّاء على خدّ الليلْ

لا يشتكين عملاً ما أنقينْ

(فاللام والنون متقاربان في المخرج لأنّ مخرج اللام من رأس حافّة اللسان ومحاذيها إلى الحنك الأعلى من اللثّة، ومخرج النون من طرف اللسان ومحاذيه من اللثّة تحت مخرج اللام بقليل وقيل فوقه)[١].

وهو في اللغة مأخوذ من كفأ الشيء والإناء قلبه، وأكفأه أماله، وأكفأ في السير جار عن القصد[٢].

قال ابن رشيق (هو من المخالفة في البناء والكلام يقال أكفأ الباني إذا خالف في بنائه وأكفأ الرجل في كلامه إذا خالف نظمه فأفسده)[٣].

قال ذو الرمّة:

ودويّـة قفـر يـرى وجـه ركبهـا إذا مـا علوهـا مكفـأ غـير سـاجع

فالمكفأ المختلف والساجع المتابع فسمّي ما اختلف رويّه بهذا الاسم، وقد يكون من قولهم فلان كفء فلان أي مماثل له لأنّ أحد الطرفين مماثل للآخر أي مقارب له في المخرج[٤]، وقد يكون من مخالفة الكفوة صواجها وهي النسيجة من نسائج الخباء تكون في مؤخرة فيقال: بيت مكفأ تشبيهاً بالبيت المكفأ من المساكن إذ كان مشبّهاً بها في كلّ أحواله[٥].

وأنشد أبو عبيدة لامرأة من خثعم عشقت رجلاً من عقيل[٦]:

---

(١) الارشاد الشافي ص ١٠٧.
(٢) القاموس المحيط واللسان: كفأ
(٣) العمدة ١١٩- ١٢٠.
(٤) الإرشاد الشافي ١٠٧.
(٥) انظر العمدة ١١٩
(٦) الموشح ص ٢٤

فليت سماكيّاً يحار ربابه يقاد إلى أهل الغضا بزمام
فيشرب منه جحوش ويشيمه بعيني قطاميّ أغرّ يمانِ

فجمعت بين الميم والنون، وقد جعل الأخفش كلّ ماجاء على ألسنة العرب من ذلك من باب الغلط وهو يشبه في الكلام: (هذا جحر ضبٌ خربٍ)[1] يريد ما يسمّيه النحويّون الخفض على الجوار، أي يشبه غلط العرب في ذلك عندما خفضوا تابع المضاف (جحر) توهّماً أنّه تابع للمضاف إليه (ضبّ).

لكنّه ولو كان من باب الغلط دليل على ضعف الشاعر وقلّة حياته، يقول ابن سلّام (قد تغلط مقاحيم الشعراء وثُنيايهم، والمقحم الذي يقتحم سنّاً إلى أخرى ليس بالبازل ولا المستحكم، والثنيان العاجز الواهن... فيغلطون في السين والصاد، والميم والنون، والدال والطاء، وأحرف يتقارب مخرجها من اللسان تشتبه عليهم، أنشدني أبو العطّاف:

أرمي بها مطالع النجوم رمي سليمان بذي غصون[2]

ويقول أبو العلاء المعرّي (إنّما يوجد ذلك في أشعار النساء والضعفة من الشعراء)[3]

ومن أمثلة الإكفاء ما قالته بنت أبي مسافع (امرأة من العرب) في رثاء أبيها الذي قُتل وهو يحمي جيفة أبي جهل[4]:

وما ليث غريف ذو أظافير وإقدام
كحِبّي إذ تلاقوا و وجوهُ القوم أقران
وأنت الطاعن النجلا ء منها مزبدٌ آن
وفي الكفّ حسام صا رمٌ أبيض خذّام
وقد ترحل بالركب وما تخني بصحبان

فجمعت بين النون والميم لتقاربهما.

(١) - قوافي الأخفش ص ٥٨.
(٢) - طبقات فحول الشعراء ١/ ٨٠.
(٣) - الفصول والغايات ص ٣٦.
(٤) - قوافي الأخفش ص ٥٠.

ومنه قول الشاعر[١]:

أأن زُمّ أجمـــال وفـــارق جـــيرة وصاح غـراب البين أنت حـزينُ
تنادَوا بأعلى سحرة وتجاوبت هـــوادر في حافـــاتهم وصـــهيلُ

وقول الآخر[٢]:

هــل تعـرف الــدار بــذي أقبـاض لم يبــق فيهــا ديــم الــردادِ
إلاّ الأثـــافيّ علـــى وجـــادِ

ومن أمثلة الإكفاء التي لم يكد يظهر العيب فيها[٣]:

ولـمّـا أصـــابتني مـــن الـــدهر نبـــوة شُغلتُ وألهى الناس عنّي شؤونها
إذا الفـــارغ المكفّـــي مـــنهم دعوتُـــهُ أبـــرّ وكانـــت دعـــوةٌ يـــستديمها

فأتى بالميم مع النون لتقارب مخرجيهما، والهاء وصل والألف بعدها خروج، فكأنّ الوصل والخروج غطّيا ذلك العيب.

فإذا كان الاختلاف بين حروف الروي وقد تباعدت مخارجها ازداد العيب قبحاً وأُطلق عليه مصطلح الإجازة، كالأبيات المنسوبة إلى العجير السلولي[٤]:

فقـــال لخِلّيـــه ارحـــلا الرحـــل إنّـــني بعاقبـــة والعاقبـــات تـــدورُ
فبينـــاه يـــشري رحلـــه قـــال قائـــل لِمَـنْ جمـل رِخـو المـلاط نجيـبُ

فأين الراء من الباء؟

والإجازة من جاز المكان تعدّاه سمّي به العيب المذكور لتجاوز حرف الرويّ عن موضعه، أو من أجزت الحبل إذا خالفت بين قواه[٥] وقد وقعت المخالفة بين الحروف المتباعدة المخارج.

---

(١) كتاب في علم العروض لأبي الحسن العروضي ص ٢٩٨
(٢) قوافي التنوخي ص ١٢١.
(٣) البيتان في قوافي التنوخي ص ١٢٠.
(٤) نفسه ص ١١٩.
(٥) نفسه ص ١٣٤ والقاموس المحيط: جاز، وقد تسمّى الإجارة بالراء.

ومن أمثلتها قول الراجز[١]:

إنّ بني الأبرد أخوالُ أبي
وإنّ عندي إن ركبت مسحلي
سمّ ذراريح رطاب وخشي

فجمع بين الباء واللام والشين وهي ما هي من تباعد مخارجها.

القسم الثاني من العيوب الإيقاعيّة (وقد ورد في أشعار المولّدين ومن بعدهم): الإيطاء والسناد والتحريد.

الإيطاء: وهو تكرار كلمة القافية لفظاً ومعنى في أبيات متقاربة ضمن القصيدة الواحدة كقول توبة يخاطب بعل ليلى الأخيليّة:

لعلّك يا تيساً ترى في مريرة تُعاقبُ ليلى أن تراني أزورها
عليّ دماء البدن إن كان بعلُها يرى لي ذنباً غير أنّي أزورها

فالقافية (زورها) وكلمة القافية التي اشتملت عليها (أزورها) تكرّرت لفظاً ومعنى، وأنا أرى أنّ التعريف الذي ذكرتُه مقترناً بـ(كلمة): تكرار كلمة القافية أدقّ من أن يقال: الإيطاء تكرار القافية.

وأصل الإيطاء في اللغة أن يطأ الإنسان في طريقه على أثر وطء، فيعيد الوطء على ذلك الموضع فيوافقه، وواطأ بمعنى وافق واشتقاقه من الموافقة كما في قوله تعالى ((ليواطئوا عدّة ما حرّم الله)) أي ليوافقوا، وقيل واطأ الشاعر في شعره وأوطأ فيه إذا اتّفقت له قافيتان على كلمة واحدة[٢].

ويروى عن أبي عمرو الشيباني أنّه نزل به أعرابيّ فقدّم إليه طعاماً فيه لونان متساويان فقال يا أبا عمرو قد أوطأت في طعامك[٣].

ووجه استقباح العرب الإيطاء أنّه دالّ عندهم على قلّة مادّة الشاعر ونزارة ما عنده حتّى يضطرّ إلى إعادة القافية في القصيدة بلفظها ومعناها، فيجري هذا عندهم مجرى العيّ والحصر[٤].

---

(١) شرح القصيدة الخزرجية ص ٢١٦، والخشيُّ اليابس العفن خفّف ضرورة، وركب مسحله إذا عزم على الأمر وجدّ فيه، انظر اللسان والصحاح: خشي.

(٢) طبقات ابن سلام ١ / ٧٤ واللسان: وطأ

(٣) الفصول والغايات ص ٣٥

(٤) اللسان: وطأ

ومع ذلك فهناك من استقبحه مطلقاً سواء اختلف المعنى أو لم يختلف مثل الخليل بن أحمد الذي يروى عنه قوله (كلّ كلمة وقعت موقع القافية وأعيد لفظها في قافية بيت آخر وكانت العوامل تقع عليها اتّفق معناها أو اختلف فهو إيطاء نحو (ثغر) تريد الفم و (ثغر) تريد الحرب)[١]. وقد أنكر الأخفش ذلك ورأى أنّ اختلاف المعنى يخرجه من أن يكون إيطاء يقول(فإذا قفّيت بلفظ في بيتين معناهما مختلف نحو (ذهب) تريد الفعل و(ذهب) تريد الاسم لم يكن ذلك إيطاء)[٢]، أي لم يكن عيباً، فتكرار اللفظ مع اختلاف المعنى يدلّ على قوّة طبع الشاعر لا على ضعفه.

ولا سيّما إذا أمكن إدخال ذلك تحت الجناس التامّ وهو ممّا ينسجم وطبيعة الأذن التي يملكها المستمع العربيّ شريطة أن تكون من غير تكلّف كالشاهد الذي يروونه في هذا الباب وهو قول الشاعر[٣]:

هذا جناي وخياره فيهْ

إذ كلّ جان يده إلى فيهْ

ف(فيه) في الأول و(فيه) في الثاني ولو اتّفقتا لفظاً إلاّ أنّهما لم يدخلا في الإيطاء لاختلاف المعنى فيهما. وأقبح الإيطاء عندهم ما تقارب كأن يكون البيتان متجاورين أو بينهما بيت أو اثنان، ومن أشدّه قبحاً ما ينشد لابن مقبل[٤]:

نازعت ألبابها لبّي بمختصر ... من الأحاديث حتى زدته لينا

مثل اهتزاز رديني تعاوره ... أيدي التجار فزادوا متنه لينا

وقول امرئ القيس[٥]:

على الأين جيّاش كأنّ سراته ... على الضمر والتعداء سرحة مرقب

له أيطلا ظبي وساقا نعامة ... وصهوة عير قائم فوق مرقب

وأمثلة هذا النوع من الإيطاء – أقصد شديد القبح- كثيرة مبثوتة في أثناء الكتب ذات الصلة، لكنّك لا تقرأ فيها شيئاً من الإيطاء المقبول أو المستحسن، وأرى من المقبول قول عمرو بن معد يكرب[٦]:

---

(١) قوافي الإربلي ص ١٥٨.

(٢) قوافي الأخفش ص ٦٥ و ٦٦.

(٣) كتاب في علم العروض ص ٣٠١.

(٤) قوافي التنوخي ص ١٢٥، و قوافي الأخفش ص ٦٣ قال: وهو شاذّ

(٥) ديوانه ٤٦- ٤٧.

(٦) ديوانه ص ١٦٣.

تمنّت مازن جهلاً خِلاطي فذاقت مازن طعم الخلاط

فهذا وإن كان كرّر القافية لفظاً ومعنى إلاّ أنّه قُبل لحسن التصريع به، إضافة إلى أنّ الأولى (خلاطي) مضافة إلى الياء، والثانية (الخلاط) معرّفة بألـ فبينهما تغاير، ومعنى التعريف بـ (أل) عند العرب غير معنى التعريف بالإضافة.

ومن المستحسن قول الشاعر[1]:

يا طيب لذّة أيّام لنا سلفت وحسنَ بهجة أيّام الصبا عودي
أيّام أسحب ذيلاً من مطارفها إذا ترنّم صوت الناي والعودِ
وقهوة من سلاف الدنّ صافية كالمسك والعنبر الهنديّ والعودِ
تستلّ روحك في برٍّ وفي لطف إذا جرت منك مجرى الماء في العودِ

وليس مبعث الاستحسان أن جاء المعنى في كلّ واحدة منها مختلفاً عن الثانية، وإنّما لشدّة حاجة كلّ منها إلى ما يجاورها من الكلمات ممّا يمكن أن يقع في علم البديع تحت عنوان مراعاة النظير أو ائتلاف اللفظ، ففي البيت الأوّل يتمنّى عودة تلك الأيّام فعبّر بالأمر (عودي) وفي الثاني وقعت (العود) بجوار الناي وبينهما من المناسبة ما بينهما، وفي الثالث ذُكرت إلى جانب المسك والعنبر، وفي الرابع شبّه تسلّل الملذّات ومن بينها الخمر إلى الروح بتسلّل الماء إلى العود الأخضر ليزيده نضارة، ومن شأن تلك الملذّات أن تزيدك نضارة.

ومنه أيضاً قول صفيّ الدين الحلّي[2]:

شكوت إلى الحبيب أنين قلبي إذا جنّ الظلام فقال: إنّا
فقلت له أظنّك غير راض بما كابدتُ فيك فقال: إنّا
فقلت أترتضي إن ناء قلبي بأثقال الغرام فقال: إن نا
فقلت فإنّكم لولاةُ أمري على أهل الغرام فقال: إنّا

ففي الأوّل(إنّا) أمر من الأنين وقد ذكر في الصدر، وفي الثاني (إنّا) إنّ بمعنى نعم، وفي الثالث (إن نا) أي إن ناء بمعنى حمل وقد أفهمنا ذلك فعل ناء في الصدر، وفي الرابع (إنّا) الحرف المشبّه بالفعل مع اسمه.

---

[1] الأبيات في معيار النظّار ١ / ١٠٢.
[2] ديوانه: ص ٤٢٧.

أريد أن أقول: إنّ للتصور البلاغي دوراً في جعل التكرار من الإيطاء المستقبح تارة والمستحسن تارة، والأمر يتعلق بالسياق، ولاينبغي أن يُنظر إلى كلمة القافية المكرّرة من غير أن يُؤخذ بعين الاعتبار موقعها من الكلام الجاري والقصيد المنظوم، وما يقال في المقطوعات الشعرية غير ما يقال في القصائد الطوال.

وقد لا تقبل موسيقا الشعر أن تخضع لقواعد العلماء، فربّما لا نجد سبباً لاستحسان تكرار (قبلي) في قول جميل بثينة[١]:

كلانا بكى أو كاد يبكي صبابة ... إلى إلفه واستعجلت عبرة قبلي
فيا ويح نفسي حسب نفسي الذي بها ... ويا ويح أهلي ما أصيب به أهلي
خليليّ فيما عشتما هل رأيتما ... قتيلاً بكى من حبّ قاتله قبلي

وهو مستحسن، كما لا نجد سبباً لاستهجان (بدلا) في قول ابن زيدون[٢]:

كما تشاء فكن لي لست منتقلاً ... لا تخش منّي نسياناً ولا بدلا
وكيف ينساك من لم يدر بعدك ما ... طعم الحياة ولا بالبعد عنك سلا
والله لا علقت نفسي بغيركم ... ولا اتّخذتُ سواكم منكمُ بدلا

وهو مستهجن.

السناد: وهو اختلاف ما يجب مراعاته قبل حرف الرويّ من الحركات والحروف، وذهب الأخفش إلى أنّه كلّ فساد قبل الرويّ مّما هو في القافية[٣].

وأصله في اللغة مأخوذ من قولك: خرج القوم متساندين أي خرجوا على رايات شتّى فهم مختلفون.

قال ابن سلاّم: هو من قولهم: كانت قريش يوم الفجار متساندين أي لا يقودهم رجل واحد[٤].

وقال الفيروزابادي: متساندون بمعنى لا تجمعهم راية أمير واحد[٥].

فالأصل جاء من الاختلاف كما يُرى، وقد عرفت العرب السناد وذكرته في أشعارها، فهذا ذو الرمّة يقول[٦]:

وشعر قد سهرت له كريم ... أجنّبه المساند والمحالا

---

(١) ديوانه ص ١٨٤.
(٢) ديوانه ص ١٩١.
(٣) قوافي الأخفش ص ٥٩.
(٤) طبقات فحول الشعراء ١ / ٧٧.
(٥) القاموس المحيط: سند.
(٦) ديوانه ٣ / ١٥٣٢.

وهذا جرير بن عطيّة يقول[١]:

فـلا إقـواء إذ مـرس القـوافي ... بـأفواه الرجـل ولا سـنادا

ومع أنّ السّناد كثير في شعر العرب إلاّ أنّه غير جائز للمولّدين ومن جاء بعدهم[٢]، وهو عيب بالإجماع، قال الشريف السبتي وهو يشرح بيت الخزرجي:

ركـوه بإشـباع فمـن سـاند اعتـدى ... وفتحةُ قبلُ الرسُّ بعد الدخيل حَرْ

اعتدى أي تجاوز حدّ ما يُستحسن إلى ما يعاب ويقبح[٣].

وبيان السناد أنّ القافية في القصيدة العربيّة مؤلّفة من حروف وحركات، بعضها قبل الرويّ وبعضها بعده تسمّى جميعاً المراعيات لوجوب مراعاتها والتزامها وانعكاس ذلك على صوت القافية المتكرّر آخر كلّ بيت، والسناد اختلاف قبل الرويّ أو هو عيب يعتري الحروف أو الحركات التي تسبق حرف الرويّ وهو عماد القافية.

وقبل الرويّ من الحروف التأسيسُ والردفُ والدخيل، ومن الحركات الحذو والتوجيه والإشباع، وبناء على هذه المسمّيات فإنّ كلّ اختلاف بين ردفين أو دخيلين أو في التأسيس وما يتعلق بحركات كلّ منها سنادٌ، لذلك جعلوه خمسة أقسام، اثنان منها للحروف وثلاثة للحركات.

ففي الحروف سنادان سناد التأسيس وسناد الردف ولا سناد عندهم إذا اختلف حرف الدخيل، وفي الحركات ثلاثة سنادات، سناد التوجيه وسناد الحذو وسناد الإشباع.

سناد التأسيس: وهو أن يجيء أحد البيتين مؤسّساً والثاني غير مؤسّس، والمعروف أنّ التأسيس ألف قبل الرويّ يفصل بينها وبينه حرف، كالألف في قافية للمزرّد[٤]:

فـلا مرحبـاً بالـشيب مـن وفـد زائـرٍ ... متـى يـأت لا تُحجبْ عليـه المـداخلُ
وسـقياً لريعـان الـشباب فإنّـه ... أخـو ثقـة في الـدهر إذ أنـا جاهـلُ
وألهـو بـسلمى وهـي لـذٌّ حـديثها ... لطالبهـا، مـسؤول خـير فبـاذلُ

فإذا جاء معها قافية من غير هذه الألف فذلك سناد، ولتعلّقه بألف التأسيس سمّي سناد التأسيس، فلا يجتمع في قافية (قادم وظالم وعالم): مع (أكرم و مظلم و معلَم)، ومن شواهد هذا السناد قول العجّاج:

[١] ديوانه ١١٥.
[٢] انظر العمدة ص ١٢١.
[٣] شرح القصيدة الخزرجية ٢٢٨ – ٢٣٠.
[٤] المفضّليات ص ٩٤.

عند كريم منهمُ مكرَّمِ
معلّم آيَ الهدى معلّمِ
مبارك للأنبياء خاتِمِ
وخندف هامة هذا العالَمِ

قال ابن سلاّم: فساند في بيتين سناداً فاحشاً أخذه الناس عليه[١]، والشاهد مجيء (خاتِم والعالم) مؤسّسين ولا تأسيس في القوافي التي قبلهما.

ومن السناد في التأسيس قول امرئ القيس[٢]:

إذا قلتُ هذا صاحب قد رضيتُه ... وقرّت به العينان بدّلت آخرا
كذلك جدّي ما أصاحب صاحباً ... من الناس إلاّ خانني وتغيّرا

فأسّس الأولى (آخرا) ولم يؤسّس الثانية.

وقول عمرو بن معد يكرب[٣]:

كأنّ سلمى ظبية مطفلٌ ... ترعى حقاف الرمل من أرزنا
تنشر وحفاً مسبكرّاً على ... كبّاتها أسود مغدودنا
قد علمت سلمى وجاراتها ... ما قطّر الفارس إلاّ أنا

فأسّس القافية في (إلاّ أنا) ولم يؤسّس غيرها.

سناد الردف: هو أن يجيء بيت بردف وآخر بغير ردف، والردف حرف مدّ يسبق الرويّ مباشرة، فلا يجوز أن يجيء في قافية (شُهود) وفي الأخرى (بُعد) في القصيدة ذاتها.

وشاهدهم على هذا السناد قول حسّان بن ثابت:

إذا كنت في حاجة مرسلاً ... فأرسل حكيماً ولا توصِهِ
وإن باب أمر عليك التوى ... فشاور لبيباً ولا تعصه

---

(١) طبقات فحول الشعراء ١/ ٧٧.
(٢) ديوانه ص ٦٩.
(٣) ديوانه ص ١٦٧.

فالواو في (توصه) ردف ولا ردف في (تعصه).

وقد حرص الشعراء على تجنّبه فهذا ابن زيدون يخفّف همزة يأبى فيقول (يابى) في قافية له[١]:

إنّي لأعجب من شوق يطاولني فكلّما قيل فيه قد قضى ثابا
كم نظرة لك في عيني علمتَ بها يوم الزيارة أنّ القلب قد ذابا
قلبٌ يُطيل مقاماتي لطاعتكم فإن أكلّفه عنكم سلوةً يابى

وكثيراً ما تعاقب الواو المضموم ما قبلها والياء المكسور ما قبلها في ردف القصيدة الواحدة، يقول التنوخي (وذلك مجمع على استعماله ولا يحاط به لكثرته[٢]، وهو مع ذلك غير مستحسن، مثل قول خداش بن زهير[٣]:

فأبلغ إن عرضت بنا هشاماً وعبد الله أبلغ والوليدا
أولئك إن يكن في الناس خير فإنّ لديهم حسباً وجودا

وقول عمرو بن قيس[٤]:

وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على مساءته قديرا
ولو أنّي أشاء كسرتُ منه مكاناً لا يطيق له جبورا

وقول المتنبي[٥]:

أصخرة أنا مالي لا تغيّرني هذي المدام ولا هذي الأغاريدُ
إذا أردت كميت الخمر صافية وجدتها وحبيب النفس مفقودُ

وسبب قبول الواو إلى جانب الياء فيما ذكرت دون الألف (فهي لا تكاد تكون مع واحدة منهما البتّة) ما نفهمه من قول بعض الباحثين: (وجد المحدثون من علماء الأصوات اللغوية وجوه شبه بين الضمّة والكسرة في طريقة تكوّن كلّ منهما، وسمّي كلّ منهما صوتاً ضعيفاً وذلك لضيق مجرى الهواء معهما، وكذلك ما تفرّع عنهما من واو المدّ وياء المدّ)[٦].

---

[١] ديوان ابن زيدون ص ١٨١.
[٢] قوافي التنوخي ص ١٣٠.
[٣] طبقات ابن سلاّم ١ / ١٤٦.
[٤] حماسة البحتري ص ٢٧٢.
[٥] ديوانه ١ / ٣٨٤.
[٦] موسيقا الشعر ص ٢٩٥.

ولكنْ إذا قُبل مثل هذا التعاقب في القوافي المطلقة تجاوزاً أو تسامحاً كالأمثلة التي ذكرت[١]، فإنّه مكروه في الشعر المقيّد لأنّ الرويّ عندئذ لا يكون بعده ما يعتمد عليه، كالقافية في قول الراجز:

إن تشربي اليوم بحوض مكسورْ
فربّ حوض لك ملآن السورْ
مدوّر تدوير عشّ عصفورْ
خير حياض الإبل الدعاثيرْ

قال المعريّ: (فهذا عندي أقبح منه إذا استعمل في الشعر المطلق)[٢].

سناد التوجيه: التوجيه حركة الحرف الذي يسبق الرويّ المقيّد، والسناد هنا اختلاف في هذه الحركة مثل أن يجتمع (حَرُمْ) مع (حَرَمْ) أو (حَرِمْ)، والعلماء فيه على ثلاثة مذاهب، أحدها للأخفش وهو أنّه ليس بعيب مطلقاً، ثانيها للخليل وهو جواز الضمّة مع الكسرة و امتناع الفتحة مع أحدهما، وثالثها مذهب الجمهور وهو أنّه عيب مطلقاً[٣].

وشاهدهم على ذلك قول رؤبة[٤]:

وقاتم الأعماق خاوي المخترَقْ
ألّف شتّى ليس بالراعي الحمِقْ

إذ جاء بالكسر (كسرة الميم في الحمِق) مع الفتح (فتحة الراء من المخترَق) في رويّ مقيّد.

وقول طرفة بن العبد[٥]:

نــزع الجاهــل في مجلـسنا ... فـترى المجلـس فينـا كـالحرَمْ

ثم قال:

فهــي تنـضو قِبَـلَ الـداعي إذا ... جعــل الـداعي يُخلّــل ويَعُــمْ

ومن العلماء من ينكر وقوع الشعراء الجاهليّين بمثل هذا لأنّه يُنقص من شاعريّتهم وهم أهل الشعر وأربابه

---

(١) وهو كثير مثلاً عند المتنبّي قليل عند ابن زيدون.
(٢) شرح اللزوميّات ١/ ٣٣، والدعثور الحوض الذي لم يتنوّق في صنعته ولم يُوسّع.
(٣) انظر الإرشاد الشافي ص ١٠٩.
(٤) قوافي الأخفش ص ٦٠.
(٥) الموشح ٢١ – ٢٢.

ويبيّن سبب عيبه إذا كان في الشعر المقيّد فيقول (السمع في القافية المطلقة يتعلّق بالرويّ والصوت الذي بعده وهو الحركة، ولذلك لم يتحدّث علماء العروض عمّا يُسمّى بسناد التوجيه إلاّ في القافية المقيّدة)[١].

فممّا جاء فيه الفتح والضم والكسر قول امرئ القيس[٢] (في مواضع القافية)

أحارِ بن عمرو كأنّي خمِرْ

ثمّ: وكندة حولي جميعاً صُبُرْ

ثمّ: تحرقت الأرض واليوم قَرّ

وقول ابن مقبل[٣]:

يـا ابنـة الرحّـال لـو جـاريتني	سـالف الـدهر لجاريـت الـرقَمْ
وخـصوم شُـمُسٍ أرمـى بهـم	شـعب الجـور إذا لم يـستقم
وقعــودي عنــد ذي غاديــة	تقـذف الأعـداء عنّـي بـالكلِمْ
نتنـادى ثـمّ ينمـي صـوتنا	صـلقٌ يهـدم حافـات الأُطُـمْ

وممّا تعاقبت فيه الكسرة والفتحة قول عمر ابن ربيعة[٤]:

زعموهــا ســألت جاراتهــا	وتعــرّتْ ذات يــوم تــبترِدْ
أكمــا ينعــتني تبــصرنني	عمــركنّ الله أم لا يقتــصِدْ
فتــضاحكن وقــد قلــن لهــا	حــسنٌ في كــلّ عــين مــن تــودّ
حــسدٌ حمّلنــه مــن أجلهــا	وقــديماً كــان في النــاس الحـسَدْ

وقول الشابّي من المحدثين[٥]:

ولابــدّ للّيــل أن ينجلــي	ولابــدّ للقيــد أن ينكــسِرْ
ومن لم يعانقه شوق الحياة	تبخّــر في جوّهــا وانــدثَرْ

---

(١) موسيقا الشعر ص ٣١٨.

(٢) ديوانه ص ١٥٤.

(٣) حماسة البحتري ص ٢٦٣.

(٤) ديوانه ١ / ١٤٨.

(٥) ديوانه ص ٢٣٠.

ومّما تعاقبتَ فيه الفتحة والضمّة قول المرقّش الأكبر[١] :

الـدار قفـر والرسـوم كمـا رقّش في ظهـر الأديـم قَلَـمْ
ديـار أسمـاء الـتي تبلـتْ قلـبي فعـيني ماؤهـا يـسجُمْ

وقول ابن زيدون مادحاً[٢] :

محـضُ التقـى عـفّ الهـوى غمـر النـدى صَـدْقُ الجلَـدْ
مؤمَّـل مـع الرضـا يُهـاب في حـين البُعُـدْ

وغيره كثير، وإذا احتاج إليه أصحاب المعلّقات أو المطوّلات ثم استُهجن، فما حاجة أصحاب المقطوعات والقصائد القصيرة إليه؟.

سناد الحذو : الحذو حركة الحرف الذي قبل الردف مباشرة، مثل الفتحة على صاد (أصابا) في قول جرير :

أقلّـي اللـوم عـاذل والعتابـا وقـولي إن أصـبتُ لقـد أصـابا

وهذا السناد اختلاف في الحركة، ولّما أجازوا تعاقب الواو والياء ردفين أجازوا الضمّة التي قبل الواو مع الكسرة التي قبل الياء، ولا يكون قبل الواو التي للمدّ إلاّ ضمّة ولا قبل الياء التي للمدّ إلاّ كسرة، فهذا مقبول لا عيب فيه، وإنّما يكون العيب عندما يأتي فتح قبل الياء أو الواو حرفي اللين، وقد مثّل له المعرّي بقول عمرو بن معد يكرب[٣] :

تقـول ظعيـنتي لّمـا رأتـهُ شـريجاً بـين مُبـيضّ وجَـوْنَ
تـراه كالثغـام يعـلّ مـسكاً يـسوء الفاليـات إذا فلَـيْني

ثم قال :

لصلـصلةُ اللجـام بـرأس مهـرٍ أحـبّ إلـيّ مـن أن تنكحِـيني

مشيراً إلى حركة الحاء في القافية الأخيرة.

ولّما عاتب أبو العلاء عمرو بن كلثوم بقوله (كيف أنت أيّها المصطبح بصحن الغانية والمغتبق من الدنيا الفانية، لوددتُ أنّك لم تساند في قولك :

---

(١) المفضّليات ص ٢٣٧.
(٢) ديوانه ص ١٣٠.
(٣) شرح اللزوميات ١ / ٣٣- ٣٤.

كـــأنّ متـــونهنّ متـــون غـــدر تـــصفقها الريـــاح إذا جَرَيْنـــا

قال عمرو: ... وأمّا ذكرك سنادي فإنّ الإخوة ليكونون ثلاثة أو أربعة ويكون فيهم الأعرج أو الأبخق فلا يعابون بذلك، فكيف إذا بلغوا المئة في العدد وزهاقها في المُدد؟[1].

وهذا يؤكد ما ذكرتُه قبل قليل من وجوب التفريق بين القصيدة الطويلة والمقطوعة.

ومنه قول عمرو بن الأيهم التغلبي:

ألم تـــر أنّ تغلـــب أهـــل عـــزّ جبـــال معاقـــل مـــا يرتقَيْنـــا
شـــربنا مـــن دمـــاء بـــني سـليم بـــأطراف القنـــا حتّـــى روينـــا

قال المرزباني: (وهو عيب)[2].

ومن أمثلته قول السموءل[3]:

وفيـــت بـــأدرع الكنـــديّ إنّـــي إذا مـــا خـــان أقـــوام وفَيْـــتُ
وقـــالوا عنـــده مـــال كـــثير ولا والله أغـــدر مـــا حييـــتُ

ولايخفى ما لردّ العجز على الصدر في البيت الأول من أثر في تخفيف وقع هذا العيب.

ومن أمثلته لأحمد شوقي[4]:

بلـــغ الـــسها بـــشُموسه وبُـــدوره لبنـــان وانـــتظم المـــشارقَ صِـــيتُهُ
مـــن كـــلّ عـــالي القـــدر مـــن أعلامـــه تتهلّـــل الفـــصحى إذا سميّتُـــهُ
حـــامي الحقيقـــة لا القـــديم يـــؤوده حفظـــاً ولا طلـــب الجديـــد يفُوتُـــهُ

فالياء ردف، سُبقت في الأول بكسر وفي الثاني بفتح، والواو في الثالث ردف سُبقت بضمّ.

سناد الإشباع: وهو الاختلاف في حركة الحرف الدخيل الواقع بين ألف التأسيس والرويّ، وهو حرف يجوز اختلافه في القصيدة الواحدة ولكن لا يجوز اختلاف حركته.

---

(١) رسالة الغفران ص ٣٣٠، يشير المعرّي إلى فتحة الراء في (جَرَينا) في قافية:

ألا هبّي بصحنك فاصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

(٢) الموشّح ص ٢٠.

(٣) حماسة البحتري ص ٢١٥.

(٤) الشوقيّات ١ / ٨٠.

كما في شعر النابغة الذبياني[١]:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ... وهل يأثمن ذو إمّة وهو طائعُ
بمصطحبات من لصاف وثبرة ... يزرن إلالاً سيرهنّ التدافعُ

فقافية الأوّل (طائعو) الدخيل فيها الهمزة وحركته الكسر، وقافية الثاني (دافعو) الدخيل فيها الفاء وحركته الضمّة، والاختلاف هنا في الإشباع أي في حركة الدخيل.

وربّما أجازوه بين الضمة والكسرة لما بينهما من تقارب أشير إلى نظيره قبل قليل، لكنّهم منعوا مجيء الفتح مع الضم أو مع الكسر وجعلوه الأقبح كما في قول الراجز[٢]:

يا نخل ذات السدر والجراول
تطاولي ما شئت أن تطاوَلي

وعابه مطلقاً التنوخي[٣] والمعرّي[٤]، ويزداد استهجانهم له في الرويّ المقيّد كما في قول الحطيئة[٥]:

هاجتك أظعان لليلى يوم ناظرة بواكِرْ

ثم قال فيها:

الواهب المئة الصفايا فوقها وبر مظاهَرْ

من أمثلة السناد في الإشباع قول ورقاء بن زهير:

دعاني زهير تحت كلكل خالد ... فأقبلتُ أسعى كالعجول أبادِرُ
فشلّت يميني يوم أضرب خالداً ... ويمنعه مني الحديد المظاهَرُ

ففتح الهاء مع كسر الدال، قال التنوخي (ولو كانت مع الكسرة ضمّة لكان أقلّ في العيب)[٦].

وقول عمرو بن معد يكرب[٧]:

---

(١) ديوانه ص ٥١.
(٢) قوافي الأخفش ص ٤٥.
(٣) قوافي التنوخي ص ١٣١.
(٤) شرح اللزوميات ١ /٣٤.
(٥) ديوانه ص ٥٣.
(٦) قوافي التنوخي ص ١٣١.
(٧) ديوانه ص ١٢٦.

تساقت به الأبطال حتّى كأنّها حني براها السير شعثاً بوائسا
فإنّ ظهور الخيل ثمّ حصوننا ترى لبني عُصْم بهنّ تنافُسا

وقول قيس بن الخطيم[1]:

وكنت امرءاً لا أبعث الحرب ظالماً فلمّا أبوا أشعلتُها كلّ جانبِ
أريت لدفع الحرب حتّى رأيتها على الدفع لا تزداد غير تقارُبِ

وقد قرأتُ في شعر المتنبيّ قصائد تجاوزتْ الواحدة منها الخمسين بيتاً أو الستين من غير أن تختلف حركة الدخيل في قوافيها، منها قصيدة[2]:

تذكّرتُ ما بين العذيب وبارقِ مجرّ عوالينا ومجرى السوابِقِ

ومنها قصيدة[3]:

على قدر أهل العزم تأتي العزائمُ وتأتي على قدر الكرام المكارمُ

وقصيدة[4]:

أنا لائمي إن كنت وقت اللوائمِ علمت بما بي بين تلك المعالِمِ

وكأنّ أبا الطيّب أدرك بشاعة هذا السناد فتجنّبه.

التحريد: وهو اسم لاختلاف الضروب في الشعر، بحيث يخرج الشاعر من ضرب إلى ضرب آخر في البحر الواحد كما في قوله:

إذا أنت فضّلت امرءاً ذا نباهة على ناقص كان المديح من النقصِ
ألم تر أنّ السيف ينقص قدره إذا قيل هذا السيف خير من العصي

فضرب الأوّل (منن نقصي) وزنه مفاعيلن وهو أوّل الطويل، وضرب الثاني (منل عصي) وزنه مفاعلن وهو ثاني الطويل (مقبوض).

---

(١) حماسة البحتري ص ٤٠.
(٢) ديوانه ١ /٦٣٦.
(٣) ديوانه ٢ / ٣٤٤.
(٤) نفسه ٢ / ٤٥٩.

والحرد في قوائم الإبل أو في اليدين[١]، والبعير الأحرد هو الذي يخبط بيديه إذا مشى، والحرد في البعير حادث ليس بخلقة[٢]، وكذلك هذا الاختلاف بين الضروب ليس أصلياً إذ الأصل الانسجام، والاختلاف المذكور حادث من قبل الشاعر لا ينبغي أن يكون، يقول التبريزي: (فلمّا جاء الشعر مخالفاً وبعد عن النظائر سمّي ذلك العيب فيه تحريداً)[٣].

وهو كما يُرى نظير الإقعاد، إلاّ أنّ هذا في الأعاريض والتحريد في الضروب، والضروب هي مواقع القوافي، ولا يختصّ التحريد ببحر دون بحر، وقد ذكره النابغة[٤]:

وعث الرواية بادي العيب منتكب   فيــه ســناد وإقــواء وتحريــد

من أمثلته في شعرهم قول الشاعر:

مــا كليــب مهــدر دمــهُ   فخــذوا للحــرب أو فــذروا
يــا لبكــر أيّمــا رجــل   مــسلم للمــوت إذ فــرّوا

فالضرب في الأوّل (فذرو) وزنه فعلن (محذوف مخبون) والضرب في الثاني (فَرْرو) وزنه فعْلن (محذوف مقطوع) والضربان مختلفان من المديد.

وقد جاء في الرمل فورد في شعر النابغة الشيباني[٥]:

امــدح الكــأس ومــن أعملــها   واهــجُ قومــاً قتلونــا بــالعطَشْ
إنّمــا الكــأس ربيــع بــاكر   فــإذا مــا غــاب عنّــا لم نعِــشْ

ثمّ قال وهو يصف الخيل:

فبهــا يحــوون أســلاب العــدا   ويــصيدون عليهــا كــلّ وحْــشْ

جاء الضرب الأخير مقصوراً (فاعلان).

---

[١] القاموس المحيط: حرد.
[٢] اللسان: حرد، عجبت من إصرار محقّق كتاب العروض لأبي الحسن العروضي على تسمية التحريد تجريداً مرّة وتحريذاً مرّة أخرى في غير موضع ولم يذكر (التحريد) صحيحاً البتّة، انظر ص ٣٠٢.
[٣] الوافي ص ٢٥١.
[٤] قوافي التنوخي ص ١٣٦.
[٥] منهاج البلغاء ص ٢٦٢.

وفي السريع من شعر المرقّش[1]:

هـــل بالـــديار أن تجيـــب صـــممْ ... لـــو كـــان رســـم ناطقـــاً كلَّـــمْ

الـــدار قفـــر والرســـوم كمـــا ... رقّـــش في ظهـــر الأديـــم قَلَـــمْ

الضرب في الأوّل (كلْ لم) بوزن فعْلن (أصلم)، وفي الثاني (مِ قلمْ) بوزن فعِلن (مخبول مكشوف).

وفي الخفيف من شعر ابن زيدون[2]:

الهـوى في طلـوع تلـك النجـوم ... والمنـى في هبـوب ذاك النـسيمِ

سـرّنا عيـشنا الرقيـق الحواشـي ... لـو يـدوم السـرور للمـستديم

وطـر مـا انقـضى إلى أن تقـضّى ... زمـن مـا ذمامـه بالـذميم

إذ ختـام الرضـا المـسوّغ مـسكٌ ... ومـزاج الوصـال مـن تـسنيم

فشعّث الضرب في الأخير، والتشعيث ولو كان بعضهم يجيزه في مثل هذه المواضع إلاّ أنّ من شأنه إشعار الأذن بأنّ في القافية قد أخرجها عن المألوف.

العيوب اللغوية:

وهي العيوب ذات المنشأ البلاغي أو الصرفي أو النحوي مثل:

التضمين: وهو أن يكون البيت من الشعر محتاجاً إلى ما بعده كقول الشاعر:

كـأنّ القلـب ليلـة قيـل يغـدى ... بليلـى العامريّـة أو يـراح

قطـاة غرّهـا شـرك فباتـت ... تجاذبـه وقـد علـق الجنـاح

وقول الشاعر:

فلـو تلتقـي أرواحنـا بعـد موتنـا ... ومن دون رمسينا من الأرض منكب

لظـلّ صـدى رمسي وإن كنت رِمّـة ... لصوت صدى ليلى يهشّ ويطرب

---

(١) المفضّليّات ص ٢٣٧.

(٢) ديوانه ص ١٩.

قال الزنجاني (وقلّما يخرج شعر من هذا النوع)[١]، فهو لكثرته لا يعدّه الجمهور عيباً[٢]، قال ابن جنّي، تستجيزه العرب من وجهين (أحدهما السماع والآخر القياس، أمّا السماع فلكثرة ما يرد عنهم من التضمين، وأمّا القياس فلأنّ العرب قد وضعت الشعر وضعاً دلّت به على جواز التضمين عندهم)[٣]، واستشهد بما أنشده سيبويه من قول الربيع الفزاري:

أصبحت لا أحمل السلاح ولا ... أملك رأس البعير إن نفرا

والذئبَ أخشاه إن مررت به ... وحدي وأخشى الرياح والمطرا

إذ اختار النحاة نصب (الذئبَ) وأجروه مجرى: ضربتُ زيداً وعمراً لقيته، فكأنّه قال: ولقيت عمراً، فلولا أنّ البيتين جميعاً عند العرب يجريان مجرى الجملة الواحدة لما اختارت العرب والنحويون جميعاً نصب الذئب[٤].

وإذا استجازه الجمهور فإنّ بعض العلماء يرونه عيباً مطلقاً[٥]، لسبب وهو أنّ العرب تحمد من الشعر ما كان كلّ بيت منه قائماً بنفسه فذاً لا تعلّق له بغيره، وكانوا يرون أنّ كلّ بيت من القصيدة قائم بنفسه، ويرى القرطاجني أنّ الخنساء أظهرت المضمر (صخراً) في البيت الثاني من:

وإنّ صخراً لوالينا وسيدنا ... وإنّ صخراً إذا نشتو لنحّارُ

وإنّ صخراً لتأتمّ الهداة به ... كأنّه علم في رأسه نارُ

ولم تضمره (كأنّ تقول وإنّه) تباعداً بالكلام عن الافتقار وقصداً لتعديل أقطاره وحسن تفصيله[٦]، يقول ابن كيسان: (أجزل الكلام ما كان قائماً بنفسه إذا أنشد كلّ بيت من القصيدة مفرداً استوعب المعنى الذي وضع له، وبذلك فُضّل امرؤ القيس على غيره لوفور المعاني في أبياته إذا قطعت)[٧] نحو:

كأنّ قلوب الطير رطباً ويابساً ... لدى وكرها العنّاب والحشف البالي

وبعضهم يقف موقفاً وسطاً فيرى أنّ التضمين نوعان، **الأوّل مقبول** نحو قول حاتم:

---

(١) معيار النظّار ١ / ١٠٣.
(٢) قوافي الأخفش ص ٧٠- ٧١.
(٣) اللسان: ضمن.
(٤) الكتاب ١ / ٨٩.
(٥) مثل العسكري في الصناعتين ص ٤٧ والقرطاجنيّ في منهاج البلغاء ص ٢٧٧.
(٦) منهاج البلغاء ٢٧٨.
(٧) تلقيب القوافي ص ٢٩.

أمـاويّ إن يـصبح صـداي بقفـرة ... مـن الأرض لامـاء لـديّ ولا خمـرُ
تـري أنّ مـا أنفقـت لم يـك ضـرّني ... وأنّ يـدي ممّـا بخلـت بـه صـفرُ

إذ (تري) جواب الشرط في (إن)

وقول القطامي:

إنّـي وإن كـان قـومي لـيس بيـنهُمُ ... وبـين قومـك إلاّ ضـربة الهـادي
مـثنٍ عليـك بمـا أوليـت مـن حـسن ... وقـد تعـرّض منّـي مقتـل بـادِ

إذ (مثن) خبر (إنّ).

وهو مقبول لبعد اللفظة المتعلّقة بالبيت الثاني عن القافية كما يقول ابن رشيق ومثاله عنده:

قول متمّم بن نويرة[١]:

لعمـري ومـا دهـري بتـأبين مالـك ... ولاجزعـاً ممّـا أصـاب فأوجعـا
لقـد كفّـن المنهـال تحـت ردائـه ... فتـى غـير مبطـان العـشيّات أروعـا

والثاني مذموم معيب لتعلّقه بكلمة القافية مباشرة أو بكلمة قريبة من القافية، ومثاله عندهم قول النابغة الذبياني[٢]:

هُـمُ وردوا الجفـار علـى تمـيم ... وهـم أصـحاب يـوم عكـاظ إنّـي
شـهدت لهـم مـواطن صـادقات ... بخيرهـمُ بنـصح الـصدر منّـي

إذ افتقرت (إنّ) في قافية الأوّل إلى خبرها في الثاني.

وقول الآخر:

لاصـلح بـيني فـاعلموه ولا ... بيـنكُمُ مـا حملـتْ عـاتقي
سـيفي ومـا أنّ مـريض ومـا ... قرقـر قمْـرُ الـواد بالـشاهقِ

إذ افتقرت (حملت) إلى مفعولها سيفي.

وأقبح من ذلك افتقار الاسم الموصول في قافية الأوّل إلى صلته في الثاني كقول الشاعر:

---

(١) العمدة، ص ١٢٣.

(٢) قوافي التنوخي، ص ١٣٥.

فلـيس المـال فاعلمـه بمـال وإن أغنـاك إلاّ للـذيّ
يريـد بـه العـلاء ويصطفيه لأقـرب أقربيـه وللقصـيّ

وقول غيره[1]:

حيدةُ خالي ولقيط وعدي
وحاتم الطائي وهّاب المئي
ولم يكن كخالك العبد الذي
يأكل أعوام الجدوب والسني

وإنّما يكثر القبح في التضمين أو يقلّ بحسب شدّة الافتقار أو ضعفه، فإذا اشتدّ الافتقار دخل في المعاظلة[2]، وأشدّ الافتقار افتقار بعض أجزاء الكلمة إلى بعض كالاسم الموصول وصلته في المثالين السابقين، فمن حسن القافية أن تكون الكلمة الواقعة فيها غير مفتقرة إلى ما بعدها ولا مفتقر ما بعدها إليها.

وإذا ضعف الافتقار أو ابتعد عن موضع القافية أطلقوا عليه الإغرام ومثّلوا له بقول النابغة:

فلـو كـانوا غـداة البين منّـوا وقـد رفعـوا الخـدور على الخيـام
صـفحتُ بنظـرة فرأيـت منهـا بجنـب الخـدر واضـعة القـرامِ

قال المعريّ (الإغرام دون التضمين كأنّ اقتضاء التضمين أشدّ منه)[3].

ومعنى التضمين والإغرام عائد إلى شيء واحد في اللغة كما تقول: ضمنتك كذا وأغرمتُك إيّاه فيكون معناهما ألزمتك إيّاه، فكأنّ الشاعر قد ألزم البيت الثاني إتمام الحال، ومن ذلك سمّي الغريم غريماً لملازمته، قال تعالى: {إنّ عذابها كان غراماً} الفرقان ٦٥[4].

ويلحق بهذا الموضوع نوع لم يُعرف في الشعر العربيّ - كما يقول المعرّي[5]- مما يدلّ على أنّه مذموم وإنّما يتعمّده المحدثون مثل قول الشاعر[6]:

---

(١) الأبيات في الفصول والغايات ص ٤٤٦.
(٢) قوافي التنوخي ص ١٣٦ (وسمّاه الزنجاني في معيار النظار ١/ ١٠٤ الإدماج).
(٣) الفصول والغايات ص ٤٦٦.
(٤) قوافي التنوخي ص ١٣٥.
(٥) الفصول والغايات ص ٤٤٦.
(٦) البيان في كتاب العروض لأبي الحسن العروضي ص ٢٩٩.

فسعداً فسائلْهم والرباب وسائل هوزانَ عنّا إذا ما
لقيناهُمُ كيف تعلوهُمُ بواقر تفرين بيضاً وهاما

ومنه قول ابن المعتزّ[١]:

يا نفس ويحك طالما أبصرت موعظة وما
نفعتْك فاخشي وانتهي وعليك بالتقوى كما
فعل الأناس الصالحو نَ وبادري فلربّما

الاستدعاء:

وهو أن يستدعي الشاعر كلمة القافية استدعاء ليصل بها إلى الرويّ الذي اعتمده، وهو تكلّف ظاهر، كقول أبي تمام:

كالظبية الأدماء صافت فارتعتْ زهر العرار الغضّ والجثجاثا

قال قدامة بن جعفر (فجميع هذا البيت مبني على طلب هذه القافية وإلاّ فليس في وصف الظبية بأنّها ترتعي الجثجاثَ كثير فائدة)[٢].

ومنه قول أبي عديّ القرشيّ:

ووفيت الحتوف من وارث وا لِ وأبقاك صالحاً ربُّ هودِ

فليس في تسمية الباري ربّ هود معنى، ولا وجه لذلك إلاّ أنّ القصيدة دالية، وإلاّ فهو- تعالى- ربّ نوح وربّ هود وربّ كلّ أحد[٣].

وقول السيّد الحميري:

أقسم بالفجر وبالعشرِ والشفع والوتر وربّ لقمانْ

فانظر إلى قوله (ربّ لقمان) ما أكثر قلقه وأشدّ ركاكته[٤].

---

(١) ديوانه ٢/٤١٩ وهي مقطوعة من عشرة أبيات كلّها كذلك.

(٢) نقد الشعر ٢١٠.

(٣) انظر سرّ الفصاحة ص ١٨٤- ١٨٥.

(٤) انظر العمدة ص ٢٩٧.

وربّما كان من هذا القبيل قول المتنبي[(١)]:

ولـو كنـت أدري مـا حيـاتي قسمتها وصـيّرت مثليهـا حياتـك فـاعلم

فماذا قدّمت القافية فيه ؟

ومنه قوله أيضاً:

إذا مـــا فـــارقتني غـــسّلتني كأنّـا عاكفـان علـى حـرام

خصّ الحرام لحاجته إلى القافية وإلاّ فالاجتماع على الحلال كالاجتماع على الحرام في وجوب الغسل.

فإذا استدعيت القافية فزادت معنى أو أضافت تأكيداً أو إقناعاً فهو إيغال، والإيغال عند العرب نوع من أنواع الإطناب، والإطناب محمود في البلاغة، كما في قول الخنساء:

وإنّ صــخراً لتــأتمّ الهــداة بــه كأنّــه علــم في رأســه نــارُ

لم ترض أن تشبّهه بالعلم الذي هو الجبل المرتفع المعروف بالهداية حتّى جعلت في رأسه ناراً[(٢)].

البدل:

وهو تغير حرف الرويّ، يقوم على تبديل حرف بحرف حتّى يحقّق الرويّ المراد، منه قول الشاعر:

إذا مــا المــرء صــمّ فلــم يكلــمْ وأعيـــا سمعـــه إلاّ نـــدايا
ولاعــب بالعــشيّ بــني بنيــه كفعــل الهــرّ يلــتمس العظايــا
فــلا تظفــر يــداه ولا يــؤوبن ولا يُعطــى مــن المــرض الــشفايا
فــذاك الهــمّ لــيس لــه دواء ســوى المــوت المنطّــق بالمنايــا

فقلب الهمزات الثلاث ياءات (نداءَ - عطاءَ - شفاءً) لإتيانه بالمنايا.

ومنه قول الشاعر:

يا قبّح الله بني السعلاة
عمراً وفانوساً شرار الناتِ
ليسوا بأخيار ولا أكياتِ

---

(١) ديوانه ٢ / ٤٨٨.
(٢) الإيضاح ٣ / ٤٣٣.

يريد (الناس والأكياس) فأبدل حرف الرويّ لضرورته إلى ذلك، قال التنوخي (وهذا أقبح من الإكفاء واقل)[١].

ذ الوصل ليتحقّق وصل الرويّ المراد، فقد ذكر المعرّي قول الحلاّج:

يا سرّ سرّ يدقّ حتّى ... يجلّ عن وصف كلّ حيٍّ
وظاهراً باطناً تبدّى ... من كلّ شيء لكلّ شيٍّ
يا جملة الكلّ لست غيري ... فما اعتذاري إذاً إليٍّ

وأشار إلى العيب في (إليٍّ) بكسر الياء ووصف البيت الأخير بأنّه عاهة في الأبيات، والعرب تقول (إليَّ) بالفتح ...وهو دليل على ضعف المُنّة وركاكة الغريزة[٢].

ويمكن أن يُعدّ منه قول سحيم بن وثيل التميمي[٣]:

أنا ابن جلا وطلاّع الثنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني
صليب العود من سلفي نزار ... كمثل البدر وضّاح الجبينِ
وماذا يدّري الشعراء منّي ... إذا جاوزت حدّ الأربعينِ

إذ كسر نون الأخير.

ومن العيوب اللغوية:

صرفاً قول أبي ذؤيب الهذلي:

أعوذ بالله من العقراب
الشائلات عقد الأذنابِ

أراد العقرب فأشبع حركة الراء[٤]، وقول ابن هرمة:

الله يعلم أنا في تلفّتنا ... يوم اللقاء إلى أحبابنا صورُ
وأنّني حيثما يثني الهوى بصري ... من حيثما سلكوا أدنو فأنظورُ

---

(١) قوافي التنوخي ص ١٢٤ والأبيات فيه، وهذا يخالف ما عليه أهل التصريف من أن إبدال السينَ تاء هو لغة لبعض العرب.
(٢) رسالة الغفران ص ٤٥٥ – ٤٥٦.
(٣) حماسة البحتري ص ٧.
(٤) ضرائر ابن عصفور ص ٣٣.

أراد فأنظر[١]، وقول قعنب الغطفاني :

مهلاً أعاذل قد جرّبت من خلقي   أنّي أجود لأقوام وإن ضننوا

فأظهر التضعيف[٢].

ثمّ منه قول رؤبة :

أقفرت الوعثاء والعثاعثُ

من بعدهم والبُرَقُ البرارث

وإنّما هي البرات جمع بَرَث وهي الأماكن السهلة من الأرض[٣].

ونحواً: قول الفرزدق :

وعضّ زمان يابن مروان لم يدع   من المال إلاّ مسحتاً ومجلّفُ

مع قوله :

ترى الناس ما سرنا يسيرون خلفنا   وإن نحن أومأنا إلى الناس وقّفوا

وقد حاول النحاة أن يتأوّلوا لقوله (مجلّف) وجوهاً، الإقواء خير منها[٤].

وقول العجاج :

كأنّ نسج العنكبوت المرملِ

فجرّ المرمل وهو للنسج فحقّه النصب، ولا يمكن أن يُعدّ من باب الخفض على الجوار لأنّ النسج مذكّر والعنكبوت مؤنّث[٥].

وقول رؤبة :

فليت أيّام الصبا   عواكرا

وليت مبتاع الشباب التاجرا

فنصب الأخبار وحقّها الرفع.

---

(١) نفسه ص ٣٥.
(٢) تلقيب القوافي ص ٣٥.
(٣) الوساطة ص ٧.
(٤) ذم الخطأ في الشعر ص ٣٨.
(٥) كتاب سيبويه ١ /٤٣٧.

وقد أدخل بعضهم العيوب المذكورة الأخيرة تحت عنوان الضرورة الشعرية، وذكرتُها في بحثي لأنّ مواقعها القافية، ثمّ لأنّني أميل إلى ما قاله ابن فارس: (ولا معنى لقول من يقول إنّ للشاعر أن يأتي في شعره بما لا يجوز ... وما جعل الله الشعراء معصومين يُوقّون الخطأ والغلط، فما صحّ من شعرهم فمقبول وما أبتْه العربيّة وأصولها فمردود)[١].

وإذا قُبل أن يكون في حشو الأبيات مثل هذه الضرائر فهي في القافية عيب، يقول ابن جنيّ (ألا ترى أنّ الغاية في الشعر إنّما هي بالقوافي لأنّها المقاطع)[٢].

ولم يكن لأحد – بعد وضع علوم اللغة والتأليف فيها وبيان خطئها وصوابها- أن يقع في مثل هذه العيوب أقصد ما تعلّق منها بالنحو والصرف، لذلك أعياني أن أجد لها أمثلة في دواوين الشعراء المعتدّ بهم غير ما قرأتُ في مصادري.

الخاتمة:

إنّ القافية هي الركن الأساسي في بناء الشعر من الناحية الإيقاعية، وهي رأس الوزن إذا فسدت فسد الشعر وإذا صلحت صلح، يقول بعض الباحثين (وقد يستهان بالمعنى البليغ لضعف قافيته أو وقوعها في غير موقعها)[٣].

وقد كانت القافية مقياس التفاضل في القريض لمّا كان الشعر يقوم على قافية واحدة، لكن عندما تعدّدت بدأ شأنها يضؤل ثمّ تُنوسيتْ أو كادت، فلم يعد فيها ما كان في الشعر العمودي من محاسن أو مساوئ مثّلت القافية رأسها كما تبيّن.

- ما تمثّله القافية في الشعر العمودي من جمالية وبهاء وحسن موقع لا تمثّله في أنواع الشعر الأخرى.
- ما يقال في قوافي القصائد الطوال منها لا ينبغي أن ينسحب حكمه على قوافي قصارها، فالمقطوعات ذوات قواف قليلة معدودة، إذا وقع فيها العيب فإنّه أدهى وأمرّ.
- بعض العيوب كالإقواء والإصراف والإكفاء والإجازة تُخرج أصحابها عن أن يكونوا شعراء ولا سيّما بعدما عُرفت العلوم المتعلّقة بذلك، فإذا غُفرت للمتقدّمين فإنها لا تُغفر لغيرهم، لذلك ترى بعض

---

(١) الصاحبي ص ٢٧٥.
(٢) الخصائص ١ / ٨٤.
(٣) القافية والأصوات اللغوية ص ٩٥.

العلماء يشكّك في وجودها حتى في أشعار المتقدّمين فيقول (لا يعقل مطلقاً أن تقع مخالفة في حركة الرويّ حتّى بين المتشاعرين المبتدئين)[١].

- العيوب اللغوية المتعلّقة بالصرف أو النحو من شأنها إخراج الشاعر وإبعاده عن موقعه، ومن العبث عدّ ذلك من الضرورة أو من باب الاضطرار فمن اضطرّه أن يقول شعراً لا يستقيم إلاّ بإعمال الخطأ؟ ونحن لم نسمع بشاعر اضطرّه سلطان..إلى أن يقول في شعره ما لايجوز)[٢].
- أمّا التحريد والسناد والتضمين فقد وقع فيها المولّدون ومَنْ بعدهم حتّى شعراء العصر الحديث.
- كانت الدراسة في هذا البحث خاصّة بالشعر العمودي، قسّمت العيوب الواقعة في القافية إلى عيوب إيقاعية يُعتمد فيها على الصوت ووقعه وأخرى لغوية، وقارنت بين الآراء. وأوردتُ شواهد شعرية لم تذكرها كتب هذا الفنّ، وإنّما اعتمدت على قراءة دواوين الشعراء المختلفة، إذ ما فتئت كتب العروض والقافية تذكر الشواهد ذاتها على قلّة هذه الشواهد وعدم جدواها أحياناً.
- عدّت الدراسة الضرائر الشعرية الواقعة في القافية من عيوب القافية.
- حرصتُ على ربط المصطلح بمعناه اللغوي مؤكّدة ما ذكره العلماء من أنّ الخليل بن أحمد أخذ مصطلحات علمه عن البادية، وشبه بيت الشعر ببيت الشعر وأطلق أركان الثاني على الأوّل.

(١) موسيقا الشعر لإبراهيم أنيس ص ٣١٩.
(٢) ذم الخطأ في الشعر ص ٣٧.

أبرز مصادر البحث ومراجعه:

١- الإرشاد الشافي على متن الكافي (أو الحاشية الكبرى)- السيّد محمد الدمنهوري- مطبعة البابي الحلبي- مصر- ١٣٤٤ هـ.

٢- تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها- ابن كيسان- تحقيق د.إبراهيم السامرائي- بغداد- (ضمن مجلة الجامعة المستنصرية- المجلد الثاني)- ١٩٧١.

٣- دواوين الشعراء (لم أفصّل الحديث عنها وعن المجموعات الشعريّة لكثرتها).

٤- ذمّ الخطأ في الشعر – ابن فارس اللغوي- تحقيق د.رمضان عبد التواب- مكتبة الخانجي- مصر- ١٩٨٠.

٥- رسالة الغفران – أبو العلاء المعري- تح د.عائشة عبد الرحمن – دار المعارف – مصر – ط ٦ – ١٩٧٧.

٦- سرّ الفصاحة – ابن سنان الخفاجي – دار الكتب العلمية – بيروت- ط ١- ١٩٨٢.

٧- شرح القصيدة الخزرجية – الشريف السبتي – تح د. محمد هيثم غرة – دار البيروتي – دمشق – ط ١ – ١٩٨٢.

٨- شرح اللزوميّات – أبو العلاء المعريّ – تح سيّدة حامد وآخرين – مراجعة د.حسين نصّار- الهيئة المصرية – مصر – ١٩٩٢.

٩- ضرائر الشعر – ابن عصفور الإشبيلي – تح السيّد إبراهيم محمد – دار الأندلس – مصر- ط ٢- ١٩٨٢.

١٠- طبقات فحول الشعراء – ابن سلاّم الجمحي – تح محمود شاكر – مطبعة المدني – القاهرة – ١٩٧٤.

١١- العمدة في صناعة الشعر ونقده – ابن رشيق القيرواني – تح د.مفيد قميحة – دار الكتب العلمية – بيروت- ط ١- ١٩٨٣.

١٢- الفصول والغايات – أبو العلاء المعريّ – تح محمود زنّاتي – دار الأوقاف الجديدة – بيروت.

١٣- القافية والأصوات اللغويّة – د.محمد عوني عبد الرؤوف – مكتبة الخانجي – مصر.

١٤- القاموس المحيط – الفيروزابادي – دار الجيل – بيروت.

١٥- القوافي – الأخفش – تح أ. أحمد راتب النفاخ – بيروت- ط ١- ١٩٧٤.

١٦- القوافي – الإربلي – تح محمد المصري – دار سعد الدين – دمشق – ط ١- ٢٠٠٩.

١٧- القوافي – التنوخي – تح عمر الأسعد ومحيي الدين رمضان – دار الإرشاد – بيروت- ط ١ – ١٩٧٠.

١٨- الكتاب – سيبويه – تح عبد السلام هارون – عالم الكتب – بيروت.

١٩- كتاب في علم العروض – أبو الحسن العروضي – تح د. جعفر ماجد – دار الغرب الإسلامي – ط ١ – ١٩٥٥.

٢٠- لسان العرب- ابن منظور- دار الحديث- القاهرة.

٢١- مايجوز للشاعر في الضرورة- القزاز القيرواني- تح د.رمضان عبد التواب و د. صلاح الدين الهادي- دار العروبة- الكويت.

٢٢- المرشد إلى أشعار العرب- د. عبدالله الطيب – الكويت- ط ٣- ١٩٨٩.

٢٣- معيار النظّار في علوم الأشعار – الزنجاني- تح د. محمد علي الخفاجي – دار المعارف- القاهرة.

٢٤- منهاج البلغاء وسراج الأدباء – حازم القرطاجني – تح محمد الحبيب بن الخوجة – دار الغرب الإسلامي- ط ٣ – ١٩٨٦.

٢٥- موسيقا الشعر- د.إبراهيم أنيس- دار القلم- بيروت- ط ٤- ١٩٧٢.

٢٦- موسيقا الشعر العربي- شكري عياد – ط ٣ – ١٩٩٨.

٢٧- الموشح- المرزباني- تح علي البجاوي – دار الفكر العربي – القاهرة – ١٩٦٥.

٢٨- نقد الشعر- قدامة بن جعفر- تح محمد عبد المنعم خفاجي – مكتبة الكليّات - القاهرة – ط ١ – ١٩٨٠.

٢٩- الوافي في العروض والقوافي- الخطيب التبريزي – تح عمر يحيي وفخر قباوة – دار الفكر- ط ٣ – ١٩٧٩.

حقوق المرأة بين الأصالة والمعاصرة

□ أ.د. عبد الله المجيدل *

مقدمة:

تعد مسألة حقوق المرأة في مختلف جوانب الحياة ومتطلباتها، وتمتعها بحقها في المشاركة في بناء الأوطان، من الموضوعات التي تحظى باهتمام الباحثين، وعلماء الاجتماع، والمهتمين بالحقوق المدنية، ومؤسسات المجتمع المدني. وتتركز هذه الاهتمامات، بحقوق تلك الفئات من السكان، التي تحتاج لدعم هذه المؤسسات لنيل حقوقها والدفاع عنها، كفئة الأطفال والنساء، وتتباين اتجاهات مختلف شرائح المجتمع نحو هذه الحقوق.

هذه الاتجاهات التي تعد العامل الأهم في توجيه السلوك الإنساني نحو مختلف جوانب الحياة، ولذلك فأن معرفة التطور التاريخي لحقوق المرأة، سيمكننا من رؤية متكاملة لمدى التغيرات التي طرأت على قيم ومفاهيم حقوق المرأة مما يعزز معايير التنبؤ للتطورات اللاحقة والمتسارعة المتعلقة بهذا المفهوم، بعد أن بات واضحا للجميع في الوقت الحاضر، الدور المهم للمرأة في حياة المجتمع، حيث إن المرأة المدركة لدورها الاجتماعي والوطني والتي تحرص على ممارسة حقوقها كافة بما فيها حقوقها السياسية؛ إنما تؤثر في مختلف جوانب حركة الحياة، في وطنها، وإن الإقصاء المتعمد لطاقات ومواهب وإمكانات نصف المجتمع لا يخدم عمليات التنمية التي تنادي بها جميع البلدان التي هي في طور النمو.

---

* كلية التربية ـ جامعة دمشق .

ومن خلال تتبعّ التطور التاريخي للوضع الحياتي للمرأة في المجتمعات الإنسانية يتبين لنا مقدار الظلم الذي وقع عليها في كثير من الحقب التاريخية، ولم تبدأ بأخذ حقوقها لاسيما في بعض بلدان المشرق إلا مع بزوغ نور الديانات السماوية التي أقرت أهم مبدأ إنساني وهو مبدأ المساواة بين الناس جميعا، هذا المبدأ الذي لم تصل إليه الحضارة الغربية إلا بعد ما يزيد عن ألف عام بعد ظهور آخر الرسائل السماوية، وهو مبدأ ما يزال لديهم قاصرا عن استيعاب حقوق الإنسان بشكل عام من الناحية العملية وفي كثير من الأحيان لا يتعدى شعارات جوفاء، يعري الواقع والسلوك الفعلي زيفها وكذبها، وما يعيشه العالم اليوم من معايير التمييز والظلم الذي تمارسه قواهم التي تدعي العدل وحقوق الإنسان والديمقراطية خير دليل فعلي على حقيقة وجوهر هذه الدعوات. كما أن المساواة تعد من أهم الأسس التي يرتكز عليها بناء أي مجتمع ديمقراطي يتوق إلى العدل الاجتماعي، حيث أسهم التمييز بين الذكر والأنثى إلى حرمان المرأة في مجتمعات عديدة، على مر التاريخ، من حقها في المساواة وتحقيق العدالة بينها وبين الذكر، وبقي التمييز ضد المرأة حتى يومنا هذا في كثير من بقاع العالم، حيث تشير الدراسات والإحصاءات التي تناولت وضع المرأة في الآونة الأخيرة، إلى وضع مقلق من التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين المرأة والرجل. فالنساء يشكلن أغلبية فقراء وأميّي العالم، ويعملن ساعات أطول من تلك التي يعمل بها الرجل في اليوم الواحد، ويأخذن أجورا أقل، ويتعرضن للعنف الجسدي داخل المنزل وخارجه، كما يتعرضن للاعتداءات الجنسية في أوقات النزاعات المسلحة، ويشكلن نسبة ضئيلة جدا في مواقع السلطة واتخاذ القرار. هذه الحقائق جعلت المجتمع الدولي والمعنيين بحقوق الإنسان وبحقوق المرأة يولون اهتماما خاصا بقضايا المرأة ولاسيما في البلدان التي هي في طور النمو.

مفهوم الحق:

الحق يرتبط بالمجموعات البشرية ومفاهيمها، ويتطور بتطورها، ويظل دائماً أمراً اجتماعياً محدداً بجملة من المعايير والقوانين، وهو بذلك ليس مقولة إنسانية مجردة، وإنما هو تعبير تاريخي وضرورة ملحّة لتنظيم علاقات المجتمع. ويشير المعنى المعجمي لكلمة الحق إلى معان عدة، منها الثبوت والوجوب واللزوم، ونقيض الباطل والنصيب.[1] كما يعرف الحق لغة بأنه الشيء الثابت بلا شك، أو هو النصيب الواجب سواء للفرد أو للجماعة.[2] وهو يعرف أيضاً عند بعض من اللغويين بأنه المُلك والمال أو الأمر الموجود الثابت.[3] وفي المفاهيم القانونية المتخصصة يعرف الحق بأنه ما قام على العدالة أو الإنصاف وسائر أحكام القانون مبادئ الأخلاق.[4]

---

(١) ابن منظور: لسان العرب. مادة حق.

(٢) الرشيدي، أحمد (٢٠٠٣): حقوق الإنسان: دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٣) الدريني، فتحي (١٩٩٧): الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، دار البشير، عمّان، الأردن، ص ٢٥١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٥١.

وأما تعريفه عند العلماء المسلمين القدامى، فقد دأب بعضهم إلى تقسيمه إلى نوعين، الأول: حق الله، وهو أمره ونهيه عز وجل، والثاني: حق العبد، وهو مصالحه.[(١)] أما العلامة سعد الدين التفتنازي فيرى أن حق الله هو "ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، وأما حق العبد فهو ما يتعلق به مصلحة خاصة"[(٢)]، وفي الشريعة الإسلامية يشير في أحد معانيه إلى الله تعالى، حيث إنه اسم من أسمائه جل شأنه، حيث ورد لفظ الحق في القرآن الكريم في (٥٩) سورة، وتكرر بصيغ مختلفة في (٢٨٧)، وهذه الصيغ على اختلافها إلا أنها لا تخلو من الدلالة على الثبوت والمطابقة للواقع.[(٣)] وفي التنزيل العزيز وردت كلمة الحق بمعان متعددة منها "نقيض الباطل" كما في قوله تعالى: **(وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)**،[(٤)] وبمعنى الثابت، كما في قوله عز وجل: **(قال الذين حق عليهم القول)**،[(٥)] وفي السنة الشريفة ورد استعمال كلمة الحق في عدة مواضع ومنها ما ورد في حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "إن الله قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث"[(٦)].

ومن حيث تعريفه اصطلاحاً، فقد ورد معنى الحق عند أصحاب القوانين الوضعية بأنه "رابطة قانونية بمقتضاها يخول القانون شخصاً من الأشخاص على سبيل الانفراد والاستئثار للتسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص أخر، وقيل: الحق هو قدرة أو سلطة إدارية يخولها القانون شخصاً معيناً يرسم حدودها، وقيل: الحق مصلحة يحميها القانون.[(٧)] وقد عرف الحق في الإعلان العالمي الإسلامي لحقوق الإنسان على أنه "تعبير مضاد أو ذو علاقة متبادلة مع تعبير الواجب، أي أن ما يعتبر حقا لشخص يشكل واجبا على شخص آخر".[(٨)] كما يعرف الفقهاء المحدثون الحق بأنه "مصلحة مستحقه شرعاً"، أو هو "اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً".[(٩)] كما عرفه الفقيه عبد الرازق السنهوري في كتابه "مصادر الحق" بأنه تلك المصلحة التي يحميها القانون.[(١٠)]

---

(١) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، ج٤، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ص١٤٠- ١٤٢.

(٢) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (١٩٩٦): شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ضبطه وخرّجه آياته وأحاديثه زكريا العميرات، ج٢، دار الكتاب العالمية، بيروت، لبنان، ص٣٢٣- ٣٥١.

(٣) عمّار، محمود إسماعيل (٢٠٠٢): حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، مرجع سابق، ص ١٩.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٤٢.

(٥) سورة القصص ٢٨/ ٦٣.

(٦) أبو عيسى، محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الوصايا، الحديث رقم (٢١٢٠)، وأبو داوود، كتاب الوصايا، الحديث رقم (٢٨٧٠).

(٧) عثمان، محمد رأفت (١٩٨٣): الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ص٩.

(٨) الموحي، عبد الرزاق رحيم (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الأديان السماوية، مرجع سابق، ص١٩٠.

(٩) المرجع نفسه، ص١٦٠.

(١٠) المرجع نفسه، ص١٩٠.

ومن الناحية الاصطلاحية يمكن رصد اتجاهات أو مذاهب ثلاثة في تحديد مفهوم الحق وتعريفه من خلال كتب فقه القانون والقانون المقارن، هذه الاتجاهات هي:

١- الاتجاه التشخيصي: ويذهب أنصاره إلى تعريف الحق بأنه "قدرة أو سلطة إدارية، يخولها القانون شخصاً معيناً ويرسم حدودها"، وهذه الإدارة هي معيار وجود الحق وجوهره، حيث إن الحق – وفقاً لرأي أصحاب هذا الاتجاه إنما هو صفة تلحق بالشخص، فيصبح بها قادراً على القيام بأعمال معينة تحقق له في الغالب مصلحة يراها.[١]

٢- الاتجاه الموضوعي: والذي ينسب إلى الفقيه الحقوقي الألماني "إهرنج"، ويذهب أنصاره إلى تعريف الحق بأنه "مصلحة يحميها القانون"، وهذه المصلحة قد تكون مادية أو معنوية، وهذه المصلحة تتحقق بالنسبة إلى عموم الأفراد حتى لو انعدمت الإدارة أو تعطلت لدى بعضهم.[٢]

٣- أما الاتجاه الثالث فهو يجمع بين الاتجاهين السابقين، ومن أبرز تعريفاته، التعريف الذي يرى بأن الحق هو سلطة للإدارة الإنسانية معترف بها ومحمية من القانون ومحلها مال أو مصلحة.أما في تعريفنا الإجرائي للحق فإننا سنعتمد تعريف السنهوري للحق بأنه تلك المصلحة التي يحميها القانون ونضيف إلى التعريف شرط تحقيق العدل، إذ أن القوانين تحمي أحياناً مصالح فيها ظلم كبير.

حقوق الإنسان:

أما عن تعريف حقوق الإنسان، فقد عرفها "رينيه كاسان" بأنها: "فرع خاص من فروع العلوم الاجتماعية، يختص بدراسة العلاقات بين الناس، استناداً إلى كرامة الإنسان، بتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار كل كائن إنساني."[٣] وعرفها أحمد الرشيدي بوصفها اصطلاحاً يشير إلى مجموعة الاحتياجات أو المطالب التي يلزم توافرها بالنسبة إلى عموم الأشخاص، وفي أي مجتمع، دون أي تمييز بينهم –في هذا الخصوص- سواء لاعتبارات الجنس أو النوع أو اللون أو العقيدة السياسية، أو الأصل الوطني، أو لأي اعتبار آخر.[٤]

وأما "كارل فازاك" فيعرفها بأنها: علم يتعلق بالشخص، لاسيما الإنسان العامل الذي يعيش في ظل دولة، ويجب أن يستفيد من حماية القانون عند اتهامه بجريمة، أو عندما يكون ضحية للانتهاك، عن طريق تدخل

---

(١) السيد، مصطفى كامل (١٩٩٣- ١٩٩٤): محاضرات في حقوق الإنسان، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ص٣- ٨.

(٢) الدريني، فتحي (١٩٩٧): الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣) نقلاً عن: البرعي، عزت سعد السيد (١٩٨٥): حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي الإقليمي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ص٤.

(٤) الرشيدي، أحمد (٢٠٠٣): حقوق الإنسان: دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص٣٥.

القاضي الوطني والمنظمات الدولية، كما ينبغي أن تكون حقوقه –أي الإنسان– ولاسيما الحق في المساواة، متناسقة مع مقتضيات النظام العام".[١]

إن مفهوم حقوق الإنسان في الخطاب المعاصر يحيل إلى حقوق الفرد إزاء المجتمع من جهة، وحقوقه إزاء الدولة من جهة أخرى.[٢]

ويمكننا تعريف حقوق الإنسان تعريفاً إجرائياً بأنها: **"مصالح وحاجات الإنسان المادية والمعنوية، والتي يجب أن تكون محمية بالقانون، وتضمن للإنسان نمو وازدهار كامل طاقاته، وتكفل له حياة كريمة وتحقق العدل والمساواة بين الجميع وفقا لقدراتهم دون أي اعتبار للجنس أو الطبقة أو اللون أو العقيدة الدينية أو السياسية أو الإثنية أو القومية أو أي اعتبار آخر".**

حقوق المرأة:

انطلاقا من تعريفنا لحقوق الإنسان، فأن تعريفنا الإجرائي لحقوق المرأة لا يخرج عن هذا الإطار وعليه سيكون تعريفنا لحقوق المرأة بأنها" **مصالح وحاجات المرأة المادية والمعنوية، والتي يجب أن تكون مكفولة بالقانون، وتضمن للمرأة نمو وازدهار كامل طاقاتها، وتكفل لها حياة كريمة وتحقق العدل والمساواة بين الجميع وفقا لقدراتهن دون أي اعتبار للجنس أو الطبقة أو اللون أو العقيدة الدينية أو السياسية أو الإثنية أو القومية أو أي اعتبار آخر"**

المرأة عبر التاريخ:

تتحدد نشأة النظام الأبوي تاريخياً بالضد من النظام الأمومي الذي كان طوراً في تاريخ الاجتماع الإنساني، وقد كان نتاج الأسرة الواحدية الأبوية التي كان انتصارها النهائي من إمارات مطلع الحضارة،[٣] وهذه الأسرة كما يراها فريدريك، مبنية على سيطرة الرجل وهدفها إنتاج الأولاد الذين لا يشك بصحة نسبهم لأبيهم، وهذه الأبوة ضرورية كي يرث الأولاد ثروة أبيهم بوصفهم ورثته الطبيعيين.[٤] أما ماركس فيرجع انخفاض منزلة النساء مع بداية العصر البطولي اليوناني، بعد أن كانت لهن منزلة أوفر حظاً من الاحترام والحرية، عندما كانت منهن آلهات في

---

[١] المرجع السابق، ص ٣٤.

[٢] الجابري، محمد عابد، وآخرون (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، لبنان، ص٢٦.

[٣] عيد، عبد الرازق (٢٠٠٢): النظام الأبوي وعلاقته بحقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٧١.

[٤] إنجلس، فريدريك (١٩٥٨): أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أديب يوسف، دار الفارابي، بيروت، ص ٩٥.

الميثولوجيا، ولكن الرجال سيتغلبون عليهن في العصر البطولي وتنافسهن الجواري، حيث يستطيع المرء أن يقرأ في "الأودية" كيف يوبّخ "تيليماك" أمه ويأمرها بالسكوت، والإلياذة كلها تدور حول النزاع بين آخيل وآغا على واحدة من هؤلاء الأسيرات.[١] وعلى هذا فإن العصر الحاسم في صياغة مفهوم النظام الأبوي كبنية اجتماعية ثقافية، إنما يتحدد من خلال محورية الأدب في بنية الأسرة التي تنتظم حوله بوصفه السيد المطاع الذي يملك حق السيادة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، هذه الأبوة التي تتيح له وفق النماذج البدائية أن يذبح الابن قرباناً وتقرباً من الله. ويتخلل هذا المفهوم للعلاقة بالابن، مفهوم عضوي يعطي الذكورة دلالة السيطرة والهيمنة والتفوق من خلال الفعل الجنسي، الذي يكتسب نموذجه البدئي في صيغته الميثية (الأسطورية) في صورة الآكل، حيث الخيال الأسطوري يصوغ مجازاته الطبيعية في صورة الرجل الأكل والمرأة المأكولة حيث العلاقة وثيقة بين الجنس والأكل، بحسب رأي ستراوس.[٢]

وقد تعددت وتنوعت آراء المجتمعات للمرأة كفرد فيها، إلا أنها جميعاً اتفقت على رأي واحد مفاده أن المرأة ليست إلا متاع وإرث يتوارث بينهم، وشيء حقير لا مكانة له في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية القديمة. ففي التراث الصيني كانت المرأة تحتل مكانة وضيعة، وقد كتبت إحدى سيدات الطبقة العليا بالصين رسالة قديمة تصف فيها مركز المرأة، فكان مما جاء فيها "نشغل نحن النساء آخر مكان في الجنس البشري، ويجب أن يكون من نصيبنا أحقر الأعمال"[٣]. ومن أغانيهم "ألا ما أتعس المرأة، ليس في العالم كله شيء أقل قيمة منها، إن الأولاد – يقصد الذكور – يقفون متكئين على الأبواب، كأنهم آلهة سقطوا من السماء، أما البنت فإن أحد لا يُسرّ بمولدها... وإذا كبرت اختبأت في جحرها تخشى أن تنظر في وجه إنسان، ولا يبكيها أحد إذا اختفت من منزلها".[٤] أما في الأساطير الهندية التي توثق وضع المرأة فأننا نجد في أساطير "مانو" أن "مانو" عندما خلق النساء فرض عليهن حب الفراش، والمقاعد أو الزينة، والشهوات الدنسة، والغضب، والتجرد من الشرف، وسوء السلوك... فالنساء دنسات كالباطل نفسه، وهذه قاعدة ثابتة.[٥] وفي تشريع مانو "أن الزوجة الوفية ينبغي أن تخدم سيدها أي زوجها – كما لو كان إلها، وكانت المرأة بناء على ذلك كله تخاطب زوجها في خشوع قائلة: مولاي... وأحياناً يا إلهي... وتمشي خلفه بمسافة، وقلما يوجه إليها هو كلمة واحدة... وكانت لا تأكل معه، بل تأكل مما يتبقى منه."[٦] وقد كانت البرهمية تعدّ المرأة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢) ستراوس، كلود ليفي (١٩٨٤): الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ص ١٦٢.

(٣) الخولي، البهي (١٩٦٨): الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، ط ٣، دار القلم، الكويت، ص ١٠.

(٤) ول ديورنت، حضارة الصين، ترجمة محمد بدران، بدون تاريخ، ص ٢٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١.

(٦) ول ديورنت، حضارة الهند، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ١٧٩.

مخلوقاً نجساً، ولدخول الجنة تشترط البعد من المرأة وهو ما يعرف بـ "الموكشا"، وألزمتها أن تحرق نفسها على قبر زوجها إذا مات عنها وإلا لحقت بها اللعنة الأبدية.[١] وفي اليونان القديمة لم يكن للمرأة في العصر الذهبي أي دور في حضارته، إذ كانت معزولة عن المجتمع، تعيش في أعماق البيوت على أنها سقط متاع، حتى كان من مفكريهم ومؤرخيهم الكبار من ينادي "يجب أن يحبس "اسم" المرأة في البيت كما يحبس جسمها".[٢] كما ينظر إلى الزوجية على أنها "وظيفة" لاستيلاد الأطفال، لا تعلو كثيراً عن "وظيفة" الخدمة في البيوت... ولم يكن من الأوضاع المألوفة أن تكون الزوجة موضع حب أو معاطفه، فإن لتلك المشاعر مجالاً آخر يصوره ديموستين خطيبهم المشهور بقوله "إننا نتخذ العاهرات للذة، ونتخذ الخليلات للعناية بصحة أجسامنا اليومية، ونتخذ الزوجات ليلدن لنا الأبناء الشرعيين".[٣] كما قال أرسطو "إن الطبيعة لم تزود المرأة بأي استعداد عقلي يعتدّ به، فيقتصر عملهن على شؤون البيت والحضانة والأمومة".[٤]

وفي الحضارة الرومانية ولاسيما في عهد الجمهورية الأولى كان رب الأسرة هو رئيسها الديني، وحاكمها السياسي ومديرها الاقتصادي، فإليه ترجع الحقوق كلها فهو الذي يملك، وهو الذي يبيع ويشتري، ويتعاقد ويتصرف في كافة شؤون أسرته... أما المرأة فلم يكن لها إلى جانبه شيء، إذ لم تكن لها أهلية أو شخصية قانونية.[٥] فقد أبرز قانون الألواح الإثني عشر الروماني أن الأنوثة سبب انعدام أهليتها.[٦] ولقد بلغ من ذلك أن ممتلكاتها التي تنالها المرأة من بيت أهلها تصير ملكاً خالصاً لزوجها بمجرد تحولها إليه... ولم يكن لها أن تظهر في المحكمة، ولو شاهدة، ولقد عرف الرومان نوعا من الزواج اسمه "الزواج بالسيادة" وبه تدخل المرأة في سيادة زوجها، وتصير في حكم ابنته، وتنقطع صلتها بأسرتها الأولى، ولقد بلغ من سيادة زوجها عليها أنها كانت تحال إليه إذا ما اتهمت بجريمة ليحاكمها ويعاقبها بنفسه، كما " له أن يحكم عليها بالإعدام في بعض التهم كالخيانة مثلاً.. وكان إذا توفي زوجها عنها، دخلت في وصاية أبنائها الذكور أو إخوة زوجها أو أعمامه".[٧]

---

[١] عمّار، محمود اسماعيل (٢٠٠٢): حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، ط ١، عمان، دار مجدلاوي، ص ٢٧٣.
[٢] ول ديورنت، حضارة اليونان، ترجمة محمد بدران، بدون تاريخ، ص ١١٤- ١١٨.
[٣] الخولي، البهي، مرجع سابق، ص ١٢.
[٤] حقوق الإنسان في الديان، ص ٣٤.
[٥] المصر نفسه، ص ١٢- ١٣.
[٦] حقوق الإنسان في الأديان، مرجع سابق، ص ٣٣.
[٧] المرجع نفسه، ص ٣٣.

ـ الميراث:

إن المتتبع لحق المرأة في الميراث يجد أن المرأة عند اليهود، على سبيل المثل، لا ترث شيئاً من أبيها، وإنما ميراثه كله يذهب إلى الابن الأكبر، وكذا الزوجة إذا مات زوجها لا ترث شيئاً من ميراثه. أما إذا ماتت الزوجة فإن زوجها يرثها، ولا شيء لأبنائها ولا لوالديها وأقربائها.[1] وقد ورد في "سفر التثنية" عند اليهود أن الرجل يدفع مهراً لولي المرأة، وبذلك يكون قد اشتراها، وله بعد ذلك حرية التصرف فيها.[2] أما القانون المدني الفرنسي فقد كان ينص على أن: "المرأة المتزوجة –حتى ولو كان زواجها قائماً على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها- لا يجوز لها أن تهب، أو أن تنقل ملكيتها، ولا أن ترهن، ولا أن تمتلك –بعوض أو بدون عوض- بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقة كتابية."[3] وتشير الإحصاءات الحديثة بأنه على الرغم من أن النساء العاملات ينتجن نصف الكمية الغذائية العالمية، فهن يشكلن ٧٠٪ تقريبا من فقراء العالم البالغ عددهم ١.٣ مليار.[4] ومع أنهن يعملن ثلثي ساعات العمل العالمي، إلا أن ملكيتهن لا تتجاوز ١٪ فقط من الأملاك في العالم.[5] هذه المفارقات في عصر بات شغله الشاغل الحديث عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة، وبالمقارنة مع ما أقره الإسلام من حقوق للمرأة في مختلف جوانب حياتها نجد أن الإسلام كان سباقا في نظامه الاجتماعي لجميع الطروحات المدنية المعاصرة والتي في بعض جوانبها تحط من قيمة المرأة ككائن إنساني.فقد أقر الإسلام للمرأة حقها الكامل في الإرث، فأنزل الله آيات في سورة النساء لتوضح مقدار الميراث الذي يستحقه الورثة، ومن بينهم المرأة سواء أكانت أماً أم بنتاً أم زوجة.." ويردد العلمانيون أن الإسلام ميّز الرجل في الميراث عن المرأة، فيُقال لهم: هذا مقابل الإنفاق. فالإنفاق مطلوب من الرجل دون المرأة ولو كانت من الأثرياء، ثم في بعض حالات الميراث تتساوى المرأة مع الرجل، كالأخت لأم، والأم أحياناً تتساوى مع الأب."[6]

---

(١) مراد، مصطفى (٢٠٠٣): قصص التابعيات، ط ١، دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر، ص٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٩.

(٣) البشير، سعد علي (٢٠٠٢): حقوق الإنسان: دراسة مقارنة بين القانون الأردني والمواثيق الدولية، ط ١، دار روائع مجدلاوي، عمّان، الأردن، ص ٨٢.

(4) Vivene We and Noelen Keyzer, "Gender", Poverty and Sustainable Development (n.p.: (6) UNDP, 1995), P. 36.

(٥) شرف الدين، فهيمة (٢٠٠٤): المرأة والتنمية المستدامة في ظروف لبنان، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص ٢٤٤.

(٦) مراد، مصطفى (٢٠٠٣): قصص التابعيات، مرجع سابق، ص ١٠.

القوامة:

أثار مفهوم القوامة ،وما يزالا ، جدلا واسعا في تحديد دلالته ، حيث يرى نصر حامد أبو زيد بأن القوامة هي ليست السلطة المطلقة العمياء ، بمعنى التحكم والاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل ، ووجوب الطاعة المطلقة من جانب المرأة. بل إن معنى القوامة القيام بتحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية ، والقوامة مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين ، الرجل أو المرأة ، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف ، ولعل مما له دلالة أن القرآن جعل علة القوامة أمرين : الأفضلية والقدرة على الإنفاق ، لكنه لم يحدد وبشكل قاطع أفضلية من على من ، وتركها دون تعيين ، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها.[(١)] ويستشهد أبو زيد برأي الإمام محمد عبده بأنه أكد مفهوم المساواة في القوامة عندما استشهد بقوامة الأم الأرمل على أطفالها الذكور "الرجال" بحسب تعبيره.[(٢)] وفي الحقيقة ما أشار إليه أبو زيد من أن القوامة تتمثل في تحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية ، يمثل جانباً من القوامة ، أما جعلها للطرفين والمشاركة فيها فهو أمر لا يستقيم لا مع النص ولا في الواقع ، كما أن القول بأن القرآن لم يحدد بشكل قاطع أفضلية من على من ، والقفز فيها تداول القوامة أو المشاركة فيها ، فالقوامة منه محددة بالنص ، كما أننا في مسألة قوامة الرجل على المرأة لا نوافق على أن تقاس بقوامة الأم الأرمل على أطفالها ؛ لأنها هنا راعية لهم وهم قصر ، وهي مسؤولة عن رعيتها. وهنا كأننا نشترط إما أن يقوم هذا الطفل بأمه وأسرته ، وإما أن تكون قوامة النساء على الرجال ممكنة. وقوامة الرجال على النساء ليست قوامة بمطلق النوع ، كأن يكون الطفل قوّاماً على أمه ، وإنما قوامة مرتبطة بأوضاع بعينها ، وهي قوامة الزوج على زوجته. فثنائية الإدارة لا يمكن أن تنجح ، حتى لو كانا إلهين لفسد الكون واختل نظامه بسبب التنازع ، قال تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ).[(٣)]

ويرى محمد عبده أن المراد بحق القوامة هو حق الرياسة التي يتصرف بها المرؤوس بإرادته واختياره ، والتي يقوم فيها القيم بالإرشاد والمراقبة ،[(٤)] كما يرى في تفسير الآية القرآنية (وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً)[(٥)] بأن الزواج

---

(١) أبو زيد ، نصر حامد (٢٠٠٢) : حقوق المرأة في الإسلام ، حقوق الإنسان في الفكر العربي ، مركز الدراسات العربية ، بيروت ، لبنان ، ص ٢٣٣.

(٢) عبده ، محمد (١٩٧٢) : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، جمعها وحققها وقدم لها محمد عماره ، ج٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص ١٠٦.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٢.

(٤) عبده ، محمد (١٩٨٠) : "ميثاق الفطرة بين الزوجين" في : مجموعة محمد عماره ، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ص ٧١- ٧٦.

(٥) سورة النساء ٤/ ٢١.

ـ الميراث:

إن المتتبع لحق المرأة في الميراث يجد أن المرأة عند اليهود، على سبيل المثل، لا ترث شيئاً من أبيها، وإنما ميراثه كله يذهب إلى الابن الأكبر، وكذا الزوجة إذا مات زوجها لا ترث شيئاً من ميراثه، أما إذا ماتت الزوجة فإن زوجها يرثها، ولا شيء لأبنائها ولا لوالديها وأقربائها.[١] وقد ورد في "سفر التثنية" عند اليهود أن الرجل يدفع مهراً لولي المرأة، وبذلك يكون قد اشتراها، وله بعد ذلك حرية التصرف فيها.[٢] أما القانون المدني الفرنسي فقد كان ينص على أن: "المرأة المتزوجة -حتى ولو كان زواجها قائماً على أساس الفصل بين ملكيتها وملكية زوجها- لا يجوز لها أن تهب، أو أن تنقل ملكيتها، ولا أن ترهن، ولا أن تمتلك -بعوض أو بدون عوض- بدون اشتراك زوجها في العقد أو موافقته عليه موافقة كتابية."[٣] وتشير الإحصاءات الحديثة بأنه على الرغم من أن النساء العاملات ينتجن نصف الكمية الغذائية العالمية، فهن يشكلن ٧٠٪ تقريبا من فقراء العالم البالغ عددهم ١,٣ مليار.[٤] ومع أنهن يعملن ثلثي ساعات العمل العالمي، إلا أن ملكيتهن لا تتجاوز ١٪ فقط من الأملاك في العالم.[٥] هذه المفارقات في عصر بات شغله الشاغل الحديث عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة، وبالمقارنة مع ما أقره الإسلام من حقوق للمرأة في مختلف جوانب حياتها نجد أن الإسلام كان سباقا في نظامه الاجتماعي لجميع الطروحات المدنية المعاصرة والتي في بعض جوانبها تحط من قيمة المرأة ككائن إنساني.فقد أقر الإسلام للمرأة حقها الكامل في الإرث، فأنزل الله آيات في سورة النساء لتوضح مقدار الميراث الذي يستحقه الورثة، ومن بينهم المرأة سواء أكانت أماً أم بنتاً أم زوجة.." ويردد العلمانيون أن الإسلام ميّز الرجل في الميراث عن المرأة، فيُقال لهم: هذا مقابل الإنفاق. فالإنفاق مطلوب من الرجل دون المرأة ولو كانت من الأثرياء، ثم في بعض حالات الميراث تتساوى المرأة مع الرجل، كالأخت لأم، والأم أحياناً تتساوى مع الأب."[٦]

---

(١) مراد، مصطفى (٢٠٠٣): قصص التابعيات، ط ١، دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر، ص٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٩.

(٣) البشير، سعد علي (٢٠٠٢): حقوق الإنسان: دراسة مقارنة بين القانون الأردني والمواثيق الدولية، ط ١، دار روائع مجدلاوي، عمّان، الأردن، ص ٨٢.

(4) Vivene We and Noelen Keyzer, "Gender", Poverty and Sustainable Development (n.p.] : (6) UNDP, 1995), P. 36.

(٥) شرف الدين، فهيمة (٢٠٠٤): المرأة والتنمية المستدامة في ظروف لبنان، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص ٢٤٤.

(٦) مراد، مصطفى (٢٠٠٣): قصص التابعيات، مرجع سابق، ص ١٠.

القوامة:

أثار مفهوم القوامة ،وما يزالا ، جدلا واسعا في تحديد دلالته ، حيث يرى نصر حامد أبو زيد بأن القوامة هي ليست السلطة المطلقة العمياء ، بمعنى التحكم والاستئثار بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل ، ووجوب الطاعة المطلقة من جانب المرأة. بل إن معنى القوامة القيام بتحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية ، والقوامة مسؤولية يتحملها من يستطيع من الطرفين ، الرجل أو المرأة ، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف ، ولعل مما له دلالة أن القرآن جعل علة القوامة أمرين : الأفضلية والقدرة على الإنفاق ، لكنه لم يحدد وبشكل قاطع أفضلية من على من ، وتركها دون تعيين ، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها.(١) ويستشهد أبو زيد برأي الإمام محمد عبده بأنه أكد مفهوم المساواة في القوامة عندما استشهد بقوامة الأم الأرمل على أطفالها الذكور "الرجال" بحسب تعبيره.(٢) وفي الحقيقة ما أشار إليه أبو زيد من أن القوامة تتمثل في تحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية ، يمثل جانباً من القوامة ، أما جعلها للطرفين والمشاركة فيها فهو أمر لا يستقيم لا مع النص ولا في الواقع ، كما أن القول بأن القرآن لم يحدد بشكل قاطع أفضلية من على من ، والقفز فيها تداول القوامة أو المشاركة فيها ، فالقوامة منه محددة بالنص ، كما أننا في مسألة قوامة الرجل على المرأة لا نوافق على أن تقاس بقوامة الأم الأرمل على أطفالها ؛ لأنها هنا راعية لهم وهم قُصَّر ، وهي مسؤولة عن رعيتها. وهنا كأننا نشترط إما أن يقوم هذا الطفل بأمه وأسرته ، وإما أن تكون قوامة النساء على الرجال ممكنة. وقوامة الرجال على النساء ليست قوامة بمطلق النوع ، كأن يكون الطفل قوّاماً على أمه ، وإنما قوامة مرتبطة بأوضاع بعينها ، وهي قوامة الزوج على زوجته. فثنائية الإدارة لا يمكن أن تنجح ، حتى لو كانا إلهين لفسد الكون واختل نظامه بسبب التنازع ، قال تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.(٣)

ويرى محمد عبده أن المراد بحق القوامة هو حق الرياسة التي يتصرف بها المرؤوس بإرادته واختياره ، والتي يقوم فيها القيم بالإرشاد والمراقبة ،(٤) كما يرى في تفسير الآية القرآنية ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً﴾(٥) بأن الزواج

---

(١) أبو زيد ، نصر حامد (٢٠٠٢) : حقوق المرأة في الإسلام ، حقوق الإنسان في الفكر العربي ، مركز الدراسات العربية ، بيروت ، لبنان ، ص ٢٣٣.

(٢) عبده ، محمد (١٩٧٢) : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، جمعها وحققها وقدم لها محمد عماره ، ج٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص ١٠٦.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٢.

(٤) عبده ، محمد (١٩٨٠) : "ميثاق الفطرة بين الزوجين" في : مجموعة محمد عماره ، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ص ٧١- ٧٦.

(٥) سورة النساء ٤/ ٢١.

ميثاق فطرة بمعنى أن المرأة لا تقدم على الزوجية، وترضى بأن تترك أحبائها لأجل زوجها إلا وهي واثقة بأن تكون صلتها به أقوى من كل صلة، وعيشتها معه أهنأ من كل عيشة، وهذا ميثاق فطري من أغلظ المواثيق وأشدها حكماً. إنما يفقه هذا المعنى إنسان يحس إحساس الإنسان.[١] ويرى محمد عبده الآية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[٢] بأنها تشكل مفهوماً كلياً للمساواة بين الرجل والمرأة وما الدرجة التي للرجال على النساء إلا حق الرياسة، بمعنى أن الحياة الزوجية حياة اجتماعية ولا بد لكل اجتماع من رئيس.. والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله، وبمقتضى هذه الرياسة على الرجال تعليم النساء ما يمكنهن من القيام بما يجب عليهن، ويجعل لهن في النفوس احتراماً يعين على القيام بحقوقهن ويسهل طريقه.[٣] ومما تقدم ندرك أن القوامة في نظر الإسلام هي تكليف ومسؤولية، وليست تشريفاً وامتيازات.

تعدّد الزوجات:

كانت حالات تعدّد الزوجات شائعة قبل الإسلام، وقد أباحها العهد القديم من دون قيد، كما هو واضح في حريم داوود - عليه السلام- ونساء سليمان - عليه السلام- السبعمائة عدا خليلاته.[٤] أما الشريعة الإسلامية فقد أباحت تعدد الزوجات، وجعلت فيه الإباحة أصلاً وحقاً لمن يلجأ إليه وتقتضيه ظروفه، ولكنها قيدت إباحته بقيود تنظم استعماله وتجعل منه وسيلة للإصلاح.. ويرى محمد شحرور في التعددية الزوجية، كأمر إلهي مشروط، حلاً لمشكلة إنسانية قد تقع وقد لا تقع، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾، ويرى أن علينا الأخذ بهذا الحل والأمر في حال وقوع المشكلة وأن نتركه حين لا تقع. فالمشكلة لها علاقة بالسياق التاريخي لتطور المجتمعات بأعراف المجتمع، فقد كانت التعددية منتشرة بين الشعوب كظاهرة مقبولة اجتماعياً، من دون حدود أو شروط، ثم جاء التنزيل الحكيم ليحددها بأربع، وليضع لها شرطاً بيّناً في الآية، وليجعل منها حلاً لا علاقة له بالحلال والحرام، كأنه ترك للمجتمع أن يقرر متى يأخذ بهذا الحل ومتى يتركه.[٥]

---

(١) عبده، محمد (١٩٨٠): "ميثاق الفطرة بين الزوجين"، المرجع السابق، ص ٧٧- ٨٢.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٢٨.

(٣) عبده، محمد (١٩٨٠): "ميثاق الفطرة بين الزوجين"، المرجع السابق، ص ٦١- ٧٠.

(٤) غارودي، روجيه (١٩٨١): وما يعد به الإسلام، ترجمة قصي أتاسي، وميشيل ولَيم، تقديم محمد البجاوي ومحمد ياسر شرف، دمشق، ص ١٠٥.

(٥) شحرور، محمد (٢٠٠٢): المجتمع والأسرة وحقوق الإنسان في التنزيل الحكيم، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص ٢٦٩.

بيد أن العدل مطلوب في التعدد، كما أن العدل مطلوب في جميع جوانب حياتنا، ومع كل من نتعامل معه، كما أن الله قد حدد مسبقاً عدم الاستطاعة على العدل (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُم)[1] وإذ أن الأمر ببعض جوانبه مرتبط بمشاعر وعواطف وأحاسيس لا يستطيع الفرد التحكم بها، فالعدل فيها غير ممكن، وبالنظر إلى المقاصد الكلية للشريعة التي تعطي الأولوية لما هو عامّ وتفضيله عما هو خاص، فعلى هذا الأساس سيكون في التعدد إحقاق لحق المرأة في الأمومة والحياة الزوجية بكامل جوانبها، ولاسيما في المجتمعات التي تزداد فيها العنوسة وتفقد المرأة نصيبها في الزواج، وعلى رأس العوامل التي تسهم في زيادة عدد الفتيات اللواتي تفوتهن فرص الزواج، سوء إدارة الأنظمة السياسية للحياة الاقتصادية والاجتماعية، التي تصيب بالشلل جميع مرافق الحياة ومراحلها. فهذه الأنظمة هي المسؤولة عن البطالة وغياب فرص العمل للشباب، وهذا يرجيء أو يلغي إلى حين فكرة الزواج، وكما أنها تتسبب بالهجرة وبالحروب مما يشكل خللا في التكافؤ العددي بين الذكور والإناث، إضافة إلى ازدياد الطلب الشعبي على التعليم وطول فترات الإعداد الأكاديمي والمهني، كل هذه العوامل ترفع سن الزواج لدى الشباب، فيتوافق أن يبلغ جيلين أو ثلاثة من الفتيات مقابل الجيل الواحد من الشباب، ولما كانت فترة الخصوبة والإنجاب هي عند المرأة أقل بكثير مما هي عند الرجل، فإن فرصة الأنثى في الزواج والإنجاب تغدو حرجة مقارنة بالرجل. وهذه العوامل التي ذكرت وغيرها، أوجدت تغيرات في المنظومات القيمية والأخلاقية وفي الأعراف والتقاليد في كثير من المجتمعات، فقد ينظر للتعدد كحل لمشكلات العنوسة، وبأنه وقاية من الانحراف، و إحقاق حق أساسي من حقوق المرأة وهو حقها في الإنجاب والأمومة وفي الحياة الزوجية، ولكن هذا لا يعني التعدد انطلاقا فقط من إشباع نزوات الذكر كما هو حاصل في كثير من حالات التعدد، وهنا الأمر مرتبط بحالات التطور التي تعيشها المجتمعات في كل مرحلة من مراحل التاريخ، وبما يحقق مصلحة المجتمع، فليس بالضرورة استعمال ما هو متاح ومباح شرعا إذا لم تكن من ضرورة تقتضي ذلك، ففي الظروف الحالية لكثير من البلدان العربية نرى أن المشكلة في التعدد، إلا في حالات نادرة جدا.

تكامل الحقوق والواجبات في الإسلام:

يرتبط مفهوم "الحق" بمفهوم "الواجب" في اللغة العربية، ارتباط تناوب وتلازم، ولا يتخصص معنى أي منهما إلا بحرف الجرّ. وهكذا فالفعل "حق له" يفيد معنى "وجب له" تماماً مثلما أن عبارة "حق عليه" هي بمعنى "وجب عليه". كما أن كلمة حق جاءت في التعبير القرآني متعدية في كثير من المواضع بحرف الجرّ على؛ لتفيد ثبوت الشيء ولزومه ووجوبه، كما في قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلاً إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ

[1] سورة النساء ٤/ ١٢٩.

أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ)(١)، ويشرح الزمخشري هذه الآية بقوله "حين جعلهم - يعني المؤمنين- مستحقين على الله أن ينصرهم مستوجبين عليه أن يظهرهم ويظفرهم".(٢)

الحقوق الاقتصادية والسياسية للمرأة:

١ـ حق التملك:

إن حق التملك من أهم الحقوق الاقتصادية التي حرمت منها المرأة ردحاً طويلاً من الزمن، فقد خضعت المرأة في القانون الروماني بنظام الوصاية الدائمة، فقد شكلت الأنوثة -إضافة إلى الصغر والجنون- أحد الأسباب الثلاثة للحجر على الشخص، وتقييد حريته في التصرف القانوني فيما يملك.(٣) وظل القانون الفرنسي حتى ١٩٣٩م، لا يتيح للمرأة حق التصرف بأموالها إلا بإذن زوجها، ولم يعطِ القانون الألماني للمرأة حق التملك إلا عام ١٩٥٧م، أما القانون الإنجليزي فكان حتى عام ١٨٠٥م، يبيح للرجل أن يبيع زوجته لمن يشاء.(٤)

وفي ظل الشريعة الإسلامية حصلت المرأة على حقها في التملك، وشرعت بشأنه أحكاماً لحمايته، إذ تم فصل ملكية الزوجة عن ملكية زوجها، فلا يجوز خلط الملكيتين أو جمعهما معاً، وليس للزوج أية ولية على أموال زوجته فهي تملك مالها بالاستقلالية. فتدخل المرأة بيت زوجها مطمئنة بأن لها ما تملكه، كما أن إنفاق زوجها عليها يخلصها من الحاجة إلى العمل.(٥)

كما منحها الإسلام حق تملك المهر عند نكاحها، وأكد أن المهر حق خالص للمرأة تتصرف فيه كيفما تشاء، وليس لوليها كما كان يتم في العهود القديمة، فنشأت القوانين التي تكفل للمرأة هذا الحق وتؤكد عليه، إذ تنص المادة (٢٣) على أن "الصداق ملك المرأة، تتصرف فيه كيف شاءت، ولا يُعتدّ بأي شرط مخالف".(٦) وحق التملك يجب أن تتساوى فيه المرأة بالرجل فلا يجوز حرمانها من هذا الحق تعسفاً، وقد نصت المادة (١٧) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك، ولا يجوز حرمانه من ملكه تعسفاً".(٧)

---

(١) سورة الروم ٣٠/ ٤٧.

(٢) الجابري، محمد عابد، وآخرون (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٣) الرشيدي، أحمد (٢٠٠٣): حقوق الإنسان: دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص٨١.

(٤) عمّار، محمود إسماعيل (٢٠٠٢): حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

(٥) برّ، فتنت مسيّكة (١٩٩٢): حقوق المرأة بين الشرع الإسلامي والشرعة العالمية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص١٣٣- ١٣٤.

(٦) المادة (٢٣): قانون الأحوال الشخصية، سلطنة عُمان، ص١٩.

(٧) نقلاً عن: برّ، فتنت مسيّكة (١٩٩٢): حقوق المرأة بين الشرع الإسلامي والشرعة العالمية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص١٣٢.

٢ـ حق المواطنة:

ما تزال المرأة العربية تناضل من أجل الحصول على حق نقل المواطنة إلى زوجها أو أبنائها إذا كانوا من غير جنسيتها، ولا تزال تطالب بإصدار قانون متطور للأحوال الشخصية يضمن لها حقوقها الزوجية والأسرية.

إن عدم حصول المرأة على حق المواطنة في كثير من البلدان تسبب في عرقلة حياتها وزعزعة استقرارها وخلّف وراءها مشكلات لا حصر لها، كان على رأسها عدم الحصول على جنسية لأبنائها من دولتها التي تعيش فيها، ليس لتقصير منها في حق الدولة أو نتيجة جرم ارتكبته، إنما لأنها تزوجت رجل يحمل غير جنسيتها، فترتب على هذا أن حرم الأطفال من حقوقهم كأفراد أصليين في هذا البلد، وتم معاملتهم وكأنهم أغراب وفدوا إلى الدولة أو لاجئين فيها. إن أحد أركان المفهوم المتنوّر لحقوق الإنسان هو التعامل مع المرأة كشخص كامل، والمقصود هنا أن يتعامل الذكر في حقها بالعلم والتخصص والعمل في جميع المجالات.[١] فالمرأة العربية، وإن كانت اليوم تدخل الحياة العامة بمختلف مجالاتها، إلا أنها لا تمتلك الخبرة، بحكم عزلها الماضي عن معترك الحياة لقرون طويلة من الإقصاء والاستلاب. لقد بدأ سحر تحقيق الذات يشغف قلوب جزء كبير من النساء العربيات. فحقوق المرأة من أهم الموضوعات التي استبد بها المجتمع الذكوري. ولا شك في أن دعوى الأصل الغربي الخالص لمفاهيم حقوق الإنسان جهلاً فاضحاً بالتاريخ وسلباً لحقائق التاريخ الثقافي والحضاري والفكري الذي ساهمت به كل الثقافات والحضارات الإنسانية في تيار الثقافة التي تسمى غربية الآن.[٢] إذ يربط بعض الباحثين الغربيين موضوع حقوق المرأة بكلمة "الإسلام" بينما يرى آخرون (Khaldi & Tucker 1996) أن النظرة الإسلامية للجنس Gender من حيث الذكورة والأنوثة مبنية على أساس ما جاء في القرآن الكريم الذي يفرض التمييز على أساس الجنس، كما ورد في الآية **(الرجال قوامون على النساء)** على الرغم من كون بعض الآيات تخضع لتفسيرات متعددة من قبل علماء الشريعة الإسلامية.[٣]

---

(١) الجيوسي، سلمى الخضراء وآخرون (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الفكر العربي- دراسات في النصوص، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢ص١٦- ١٧.

(٢) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٠): حقوق الإنسان بين العالمية والنسبية الثقافية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، ص٨٥.

(٣) فخرو، منيرة أحمد: "موقع الحركة النسوية في مؤسسات المجتمع المدني في البحرين والكويت والإمارات"، مرجع سابق، ص١٤٢.

٣ـ الحق في تولي المناصب:

لقد رأى أفلاطون في مدينته الفاضلة قدرة المرأة على كل الوظائف، فقال: "إن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى من قدرة الرجل.. وهناك نساء موهوبات في الطب.. ونساء وُهِبن القدرة على الرياضة البدنية.. ونساء محبات للحكمة.. ففي المرأة، إذن كما في الرجل، طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما لدى الرجل".[١]

أما الشيخ محمد الغزالي فيرى في الحديث الشريف القائل: "خاب قوم ولُّوا أمرهم امرأة"، ويراجعه بوضعه ضمن الظرف الذي أتى به، أي أنه يعني ملكة فارس المستبدة التي هزمتها الجيوش الإسلامية، ليعود متسائلاً عن نموذج نسائي آخر، ملكة سبأ، وورد ذكره في القرآن الكريم هذه المرة، فيقول: "هل خاب قوم ولُّوا امرأة من هذا الصنف؟. إن هذه المرأة أشرف من الرجل الذي دعته ثمود لقتل الناقة ومراغمة نبيهم صالح".[٢] كما نجد في العهد الإسلامي أن كثيراً من النساء تولين الحكم، وهو أشد من الأعباء الانتخابية، مثل الملكة الزهراء بالأندلس، وهي أول ملكة في الإسلام، والملكة اعتماد ملكة أشبيلية، والملكة ثريا ملكة غرناطة، كما أن هناك من النساء من تولين المناصب الرفيعة في الدولة، مثل الأميرة "لبا" بنت السلطان "حمدون" ملك سلجماسة ببلاد المغرب، إذ كانت وزيرة والدها ومدبرة شؤون الدولة، كما كانت السفيرة الموفقة بين والدها وبين المعز لدين الله الفاطمي حاكم مصر...[٣] كما بلغت انكلترا وقمة الازدهار الاقتصادي والسياسي عندما كانت "تاتشر" رئيسة الوزراء.[٤]

"وقد ذكر الإمام الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" أن ابن جرير الطبري جوَّز أن تقوم المرأة بعمل القضاء في جميع الأحكام، كما يقول أبو حنيفة: "يجوز للمرأة أن تتولى القضاء فيما تصح فيه شهادتها، ولا يجوز لها أن تقضي فيما لا تصح فيه شهادتها".[٥]

---

[١] أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص٤٥٠- ٤٥٦.

[٢] الغزالي، محمد (١٩٨٩): السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ص ٤٩- ٥٠.

[٣] عبيد، منصور الرفاعي (٢٠٠٠): مكانة المرأة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٤] عمَّار، محمود إسماعيل (٢٠٠٢): حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، مرجع سابق، ص ٢٩١.

[٥] نقلاً عن: المرجع السابق، ص١٢١- ١٢٢.

بعض الحقوق الاجتماعية الثقافية:

حق المساواة:

يقرر الإسلام مبدأ عاماً وحكماً مطلقاً يقرر فيه المساواة بين الرجل والمرأة، يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ)[١]، ويقول تعالى: (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ)[٢]، وقوله تعالى: (الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)[٣]. كما ورد في السنة النبوية الشريفة من الأحاديث ما يعزز ويرفع من مكانة المرأة، كقول الرسول ﷺ: "الجنة تحت أقدام الأمهات"، وقوله صلى الله عليه وسلم: "النساء شقائق الرجال". وفي الربط بين الآية الكريمة (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ) يروي الجابري بأن في زاد بالتقوى زاد في الفضل عند الله، ويجب أن يفهم بهذا السياق قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)[٤]، إذ إن هذه الآية جاءت في سياق خاص، وهو سياق النهي عن الكسب الحرام، مثل السرقة، والخيانة والغضب والقمار والربا من جهة، ومن جهة أخرى إباحة التجارة التي تتم عن تراض بين البائع والمشتري. ففي هذا المجال، مجال الكسب والتجارة، كان الرجال ومازالوا، أكثر امتهاناً للتجارة من النساء؛ لأن هذه المهنة تتطلب السفر ومشاقه التي تصعب على النساء، وبالتالي كان الرجال هم الأكثر كسباً وربحاً. وفي تقسيم الأدوار الاجتماعية المرتبطة بالنمط المذكور كان من الطبيعي على المرأة أن ينحصر عملها، أو يكاد، في البيت وحده، ولذلك كان الرجال "قوامين على النساء"، أي يقومون بأمورهن من النفقة في المأكل والملبس.[٥]

وقد تتضمن هذه القوامة إدارة شؤون الأسرة بالنظر إليها بالمفهوم الحديث كمؤسسة، ولا يصح أن يدير أي مؤسسة مديران؛ لأن ذلك يفسدها، ولكن إساءة الإدارة في مؤسسة ما لا يعني القفز إلى إنكار دور الإدارة جملة وتفصيلاً في كافة المؤسسات، فإدارة الأسرة قائمة على الرحمة والمحبة والمودة والاحترام، فهي إدارة ديموقراطية بالتعريفات الحديثة للإدارة، تضبطها مبادئ التشريع الإلهي في تحديد الحقوق والواجبات. وقيادة الحياة الأسرية لما للزوج من مقدرة على التحكم في العواطف والانفعالات بخلاف المرأة، ولما عليه من الواجبات والمسؤوليات المادية تجاه أسرته، وإمكانية سفره وتنقله وحضور مجالس الرجال لتمثيل أسرته في شؤون الحياة الاجتماعية والمادية، كما يقع في إطار هذه القوامة للزوج على زوجته حق ولاية التأديب، ويتم ذلك عند مخالفة الزوجة لزوجها أو ارتكابها

---

(١) سورة الحجرات ٤٩/ ١٣.
(٢) سورة آل عمران ٣/ ١٩٥.
(٣) سورة التوبة ٩/ ٧١.
(٤) سورة النساء ٤/ ٣٤.
(٥) الجابري، محمد عابد، وآخرون (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٧٠- ٧١.

معصية دينية أو محاولتها النشوز، أو لنشوزها، فعندئذ يستعمل حقه للإصلاح وليس للانتقام، وفق الخطوات التي حددها الله لعباده.[١] أما ما يقال في المسائل التي يظهر منها أنها تناقض مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، لاسيما في مسألة الشهادة والإرث والطلاق وتعدد الزوجات والولاية، فعلينا بداية أن نعترف بنسبية فهمنا أمام العقل المطلق، وبأننا لا نستطيع أن نحيط بغايات الله الكلية من الأحكام الشرعية بالقدر الذي لا نستطيع أن نعرف غايات الله من خلق كثير من المخلوقات وتنوعها في الصنف الواحد، وكما نعلم بأن القرآن اشترط الحد الأدنى في الشهادة رجلين أو رجلاً وامرأتين، كما هو موضح في قوله تعالى: **(وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ)**،[٢] وقد بين الله سبحانه وتعالى في الآية ذاتها الاعتبار والسبب في الخطأ والنسيان، ويروي الجابري بأن الخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة ولا من جوهرها، وإنما الأمر يرجع إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها المرأة، ويتساءل عما ستؤول إليه الأمور بعد تحسن وضع المرأة الاجتماعي والتعليمي وصار كوضع الرجل، هل ستطبق القاعدة التي تقول "إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها"؟[٣]. وهنا نختلف مع الجابري، بأن الخطأ والنسيان من طبيعة الإنسان ذكراً كان أم أنثى، كما أن المسألة قد تكون مرتبطة بمسألة الاهتمامات، فاهتمامات المرأة، تتأطر بالدور الاجتماعي والبيولوجي، و بالطبيعة النفسية والعاطفية لها. أما أن يعزى ذلك إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها المرأة، كما يرى الجابري، فإن ذلك لا يستقيم على الأقل فيما يخص الجانب التعليمي، إذ أن الرجل يعاني من الأمية أيضاً حتى يومنا هذا، ولو كان الأمر مرتبطاً بالمسألة التعليمية لحددت الآية شهادة المتعلم بشهادتين من الأميين. وهنا لا بد من القبول بنوع من التمايز في الأدوار الاجتماعية، كقبولنا بالتمايز بالأدوار البيولوجية، وإلا لوجدنا من يطالب بإرضاع الأب للأطفال أسوة بالأم. والتمايز بالحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة ليس لأن أحدهما أقل شأناً من الآخر، وإنما ذلك مبني على الاختلاف الطبيعي والفطري بين الطرفين وما يستلزمه هذا التباين، قال تعالى: **(وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ)**.[٤]

أما فيما يخص الإرث، فهذه مسألة مرتبطة هي الأخرى بالأدوار الاجتماعية للذكر والأنثى، بالمفهوم الصحيح للقوامة في الإنفاق وفي تحمل الرجل لأعباء تأمين احتياجات الأسرة. وغلبت المصلحة العامة للمجتمع، وبالنظر للقوانين المعاصرة نرى قانون الإرث العقاري البريطاني عندما نظر إلى تفتت الملكية إلى أجزاء بحيث لم تعد

(١) العبري، زاهر عبدالله (١٩٩٧): حقوق الأسرة في الإسلام، ورقة مقدمة، ندوة حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية، ٢٠- ٢٢ أكتوبر ١٩٩٧، الرباط، المملكة المغربية، ص ٥٥٩.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٨٢.

(٣) الجابري، محمد عابد، وآخرون (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٧١.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٢٨.

قابلة للاستثمار جعل الإرث في الأرض الزراعية منحصر بالابن الأكبر، وحرم الآخرين من ذكور وإناث، فلماذا لم نسمع أي اعتراض على هذا القانون؟؟.لقد ساوى الإسلام بين الرجل والمرأة، في الكرامة الإنسانية، وفي الحقوق المدنية، فللمرأة حقها في التملك والتعاقد والاحتفاظ باسمها واسم عائلتها، وغيرها من الحقوق المدنية كما للرجل. ومما يدلل على حقها في التملك قوله تعالى: (وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً، وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً)،[1] وقال تعالى: (وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً)،[2] قال جلّ جلاله: (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً).[3] أما مساواة الإسلام بين الرجل والمرأة في الحقوق السياسية فهي مؤصلة في القرآن الكريم بقوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ)،[4] ويرى بعض العلماء في تفسيرهم لهذه الآية بأنها تفيد تساوي الرجل والمرأة في الحق باختيار الحاكم الصالح، وتوجيه إدراكه للدولة بما يحقق الصالح العام.[5]

إن مقابلة الأدوار النسائية والرجالية أمر أزلي وحتمي، وإنه ليس باستطاعة أي بشر أن يغير هذا؛ نظراً للاختلافات الطبيعية البيولوجية التي تحدد وتعزز وجود الجنسين القوي والضعيف، وعلى هذا الأساس تتعارض الأنوثة مع ما هو اجتماعي، وترتبط بما هو بيولوجي. كما يصف محمود إسماعيل عمار المساواة مع وجود الفرق ظلم عظيم، "كمن يعطي جائزة للمتفوق والمتخلق، على السواء، أو يفصّل ثوباً للطويل والقصير بمقياس واحد، وإن المساواة الحقة أن يعطى كل إنسان ما يلائم استعداده وموهبته، ويناسب قوته وجسمه، ويوافق فطرته وتكوينه، ولهذا جعل الإسلام القوامة الإدارية على الأسرة للرجل، تمشياً مع المنطق الفطري، حتى في الكائنات الأخرى،[6] قال تعالى: (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ).

---

[1] سورة النساء ٤/ ٢٠- ٢١.

[2] سورة النساء ٤/ ٢٢٩.

[3] سورة النساء ٤/ ٤.

[4] سورة التوبة ٩/ ٧١.

[5] السامرائي، فاروق (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في القرآن الكريم، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص ٨٦- ٨٧.

[6] عمّار، محمود إسماعيل (٢٠٠٢): حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

حق الزواج:

إن كلمة زوج في اللغة العربية تطلق على كل من الزوجين – الذكر والأنثى – وهذا يفيد في إدراكنا مقدار المساواة في هذه الكلمة، فهي توحي لنا أن كل واحد من الجنسين مخلوق للآخر، وأن حاجة أحدهما لصاحبة كحاجة صاحبه إليه،[١] قال تعالى: (..الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا..).[٢] وقد وقع في اعتقاد كثير من المجتمعات القديمة أن الصلات الجنسية لا ترشح صاحبها للصفاء الروحي، والتقرب إلى الله، لذا التزم رجال الدين في تلك المجتمعات لوناً من الرياضة الروحية يتخلون به عن الدنيا ويتقربون به إلى الله تعالى، ومن مناهج تلك الرياضة الامتناع عن الزواج ليأمنوا تشوش الخاطر بلذّات الجسد. فجاء الإسلام وأبطل ذلك وحرمه، وجعل سبيل الصفاء والتطهير هو الزواج نفسه لا الامتناع عنه، وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أراد أن يلقى الله طاهراً مطهراً، فليتزوج الحرائر."[٣] وحتى في المسيحية، فإنه لا يوجد نص ديني يدعوا إلى الرهبنة، وإنما جاء ذلك في أوائل القرن الرابع الميلادي عندما أصدر مجمع "الفيرا" في أسبانيا قراراً يجعل الزواج محرماً على كبار رجال الدين.[٤]

أما الإسلام فقد ضمن حق المرأة والرجل في تكوين الأسرة، وحث القرآن على الزواج، قال تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً)،[٥] كما رغب الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك، فقال صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"[٦] رواه الجماعة عن ابن مسعود رضي الله عنه.

وقد ألزم الإسلام المرأة بعدد من الواجبات، كواجبها في طاعة زوجها والحفاظ على أملاكه وأسراره وعرضه، كما ألزمها العدة بعد وفاته، وستره وتكريمه، في حين أعطى الزوجة حقها في المهر، والسكن، والنفقة، وحسن المعاشرة، ولها الحق في العدل بين الزوجات في حال التعدد. وقد تميز بعض فقهاء السنة بتوسيع دائرة حقوق المرأة، فأعطوها الحق في الطلاق، وأعطى أبو حنيفة الحق للمرأة الراشدة في الزواج بمن تختار، وأن تباشر بنفسها عقد نكاحها. وأنه لا يحق للأب إكراه ابنته على زواج ترفضه.[٧] وأجاز تعيينها قاضية في المحاكم الشخصية، ثم أتى الطبري فأجاز لها القضاء في جميع الأحكام، وساوى أبو حنيفة بين دية الرجل والمرأة إقراراً منه بتكافؤهما في الدم

---

[١] المرجع نفسه، ص٢٧٧.

[٢] سورة النساء ٤/ ١

[٣] رواه ابن ماجه.

[٤] الخولي، البهي (١٩٦٨): الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، مرجع سابق، ص٤٦.

[٥] سورة النحل ١٦/ ٧٢.

[٦] سابق، محمد السيد (١٩٩٣): فقه السنة، مرجع سابق، ص١١٠.

[٧] الشكعة، مصطفى (١٩٧٦): إسلام بلا مذاهب، ط٥، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، ص٣٩٤.

بصرف النظر عن الجنس.[١] وللمرأة –ثيباً أو بكراً– كمال الحرية في رفض من لا تريده.. ولا حق لوليها أن يجبرها على من لا تريده، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا تزوج الأيم حتى تستأمر، ولا البكر حتى تستأذن".[٢] وقد روى البخاري ومسلم وغيرهما أن المغيرة بن شعبة خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنظَر إليها؟، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"،[٣] أي أن تحصل الموافقة والملاءمة. وقد أحق الإسلام المهر للزوجة وجعله واجباً يؤديه الزوج لزوجته، قال تعالى: (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً)،[٤] كما أنه لا يلزمها بالنفقة على الأسرة – ولو كانت موسرة– وهي غير ملزمة أن تنفق على نفسها شيئاً من مالها – قليلاً أو كثيراً– إلا أن تتطوع به عن طيبة نفس.. والزوج هو الملزم بنفقة زوجته. وفي ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[٥] وهذه النفقة تقدر بطاقة الزوج وقدرته المالية: فالغني ينفق من سعته، والمقِل على قدره، لقوله تعالى: (لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ).[٦] كما يمنع الإسلام الزوج من الولاية على مال زوجته، ويعطيها حق التصرف فيه بكل حريتها. إن من حق الزوجة على زوجها إحسان عشرتها، قال تعالى: (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)،[٧] وقال عز وجل: (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ)،[٨] وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "خياركم خياركم لنسائهم"[٩]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي".[١٠] ومن حسن عشرتها ترك التجسس عليها، فقد نهى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عن ذلك العيب الذميم فيما نقل عنه جابر رضي الله عنه: "نهى نبي الله صلى الله عليه وسلم أن يطرق الرجل أهله ليلاً يتخونهم أو يطلب عثراتهم".[١١] وقال عليه الصلاة وأتم التسليم: "لا يفرك[١٢] مؤمن مؤمنة، إن كره منها خُلقاً رضي منها آخر".[١٣] ومن حسن العِشرة أيضا ألا يألو الزوج جهداً في الترفيه عنها بما يدخل السرور عليها. وعن

---

[١] العلوي، هادي (١٩٩٥): شخصيات غير قلقة في الإسلام، دار الكنوز الأدبية، ص١٣٢.

[٢] رواه البخاري ومسلم.

[٣] رواه الخمسة عدا أبا داوود.

[٤] سورة النساء ٤/ ٤.

[٥] رواه مسلم وأبو داوود.

[٦] سورة الطلاق ٦٥/ ٧.

[٧] سورة النساء ٤/ ١٩.

[٨] سورة الطلاق ٦٥/ ٦.

[٩] رواه أحمد والترمذي.

[١٠] رواه الترمذي.

[١١] رواه مسلم.

[١٢] يَفْرَك: يعني يُبغِض

[١٣] رواه مسلم.

معاوية بن حيدة رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال صلى الله عليه وسلم: "أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبِّح، ولا تهجر إلا في البيت". وقال: معنى "لا تقبح": أي لا تقل قبّحك الله.[١] ومن حسن عشرتها أيضاً أن الإسلام لا يجعل للزوج سلطاناً على دين زوجته، فليس له أن يكرهها على تغيير دينها –يهودية كانت أم نصرانية- بل تبقى معه على دينها إن شاءت، ولعل حسن العشرة بينهما يشرح صدرها لدينه فيكون قد نال بإسلامها الأجر العظيم. كما أعطت الشريعة للمرأة المتزوجة حق الخُلع، وهو جائز شرعاً عندما يستحكم الخلاف بين الزوجين ولا تثمر جهود الوسطاء من الأهل والأقارب، وأول خلع في الإسلام هو ما كان من جميلة بنت سلول، التي تزوجت ثابت بن قيس، فرفعت يوماً جانب الخباء، فرأته مقبلاً في عدة رجال، فإذا هو أشدهم سواداً، وأقصرهم قامة، وأقبحهم وجهاً، فوقع في قلبها النفور منه. قال ابن عباس رضي الله عنه فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: "والله ما أعيب على ثابت في دين ولا خلق، ولكني أكره الكفر في الإسلام، ولا أطيقه بغضاً". فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: أتردين عليه حديقته؟" وكانت تلك الحديقة هي مهرها الذي أخذته منه.. قالت: نعم.. فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ منها حديقته ولا يزداد".[٢] فيحق للزوجة أن تفتدي نفسها بمال تعطيه لزوجها لفض هذه الخلافات وإطلاق سراحها منه، قال تعالى: (**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**)،[٣] وقد ضمنت التشريعات الوضعية هي الأخرى هذا الحق حيث نصت المادة (٢٠) من البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام الصادر كوثيقة عام ١٩٨١م، والمتعلقة بحقوق الزوجة أنه "على الزوجة أن تطلب من زوجها إنهاء قد الزواج – ودياً- عن طريق الخلع، كما أن لها أن تطلب التطليق قضائياً في نطاق أحكام الشريعة"،[٤] وقد نصت على ذلك قوانين الأحوال الشخصية في كثير من البلدان كما هو الحال في قانون الأحوال الشخصية العُماني على سبيل المثال حيث نصت المادة (٩٦) من قانون الأحوال الشخصية على أنه: "إذا كان عِوض الخلع التخلي عن حضانة الأولاد أو عن أي حق من حقوقهم، بطل الشرط وصار الخلع طلاقاً".[٥]

ولو نظرنا حال المرأة في القوانين العربية لوجدناها تتباين في قضايا الأحوال الشخصية، فللمرأة –كما أسلفنا- أن تباشر بنفسها عقد نكاحها، فيأتي القانون الجزائري نص على أن "يتولى زواج المرأة وليها، وهو أبوها

---

(١) النووي، أبو زكريا يحي بن شرف: رياض الصالحين، باب الوصية بالنساء، ص١٠٨- والحديث حسن رواه أبو داوود.

(٢) رواه ابن ماجه، والبخاري والنسائي بلفظ بآخر.

(٣) سورة البقرة ٢/ ٢٢٩.

(٤) الموجي، عبد الرزاق رحيم (٢٠٠٢): حقوق الإنسان في الأديان السماوية، تقديم سعدون محمود الساموك، ط ١، دار المناهج، عمّان، الأردن، ص ٢٦٧.

(٥) قانون الأحوال الشخصية العماني (١٩٩٧)، الباب الثاني، ص٣٦.

فأحد أقاربها الأولين، والقاضي ولي لمن لا ولي له"[١] وجاء في الفصل الثاني عشر/ المادة (٢) من القانون المغربي أن "لا تباشر المرأة العقد، ولكن تفوض لوليها أن يعقد عليه."[٢] أما القانون الكويتي فلم يشترط أن يكون عقد الزواج بقبول ورضا البنت، وإنما أعطى الحق للولي في أن يزوجها، ورغم أن المشرع الكويتي قد أعطى البنت بعد تجاوز سن الخامسة والعشرين حق تزويج نفسها، إلا أن كل حالات الزواج التي تم إبرامها في خارج الكويت قد تم إبطالها؛ لافتقادها لشرط قبول الولي. يشار إلى أن أول إنصاف جلي قانوني للمرأة في أول دستور عربي، حديث في المشرق العربي، كان على يدّ محمد عزت دروزة، إذ ضمن في نهاية آذار/ مارس ١٩٢٠ الدستور السوري نصاً مفاده "أن جميع السوريين متساوون في كل الحقوق والواجبات"، يعقب دروزة "إن هذا يعني التسوية التامة في كل شيء للسوريين جميعاً على اختلاف ألوانهم وأديانهم وأصولهم القومية، والذكور والإناث معاً".[٣]وهناك من يتشدد في حرمان المرأة حتى من فرحة زفافها بمنع أي غناء أو طرب مع العلم أنه قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم لحفل الزواج أن يلهو الجميع بشيء من الغناء وضرب الدفوف، وقد زفت عائشة رضي الله عنها إحدى قريباتها إلى رجل من الأنصار فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: "يا عائشة ما كان معكم من لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو".[٤] وهذا اللهو هو الغناء وضرب الدف ورفع الصوت بالغناء وكان عليه السلام يكره أن يمر حفل الزفاف صامتاً أخرس، لا إعلان له ولا حس. ويقاس على الدف الآلات الموسيقية كالعود والقانون والكمنجة وغيرها. ولا بأس باللعب والرقص المباح على نحو ما كانت تصنع الحبشة أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يحرم من ذلك إلا ما خرج من الأدب، وانتهكت به الحُرمات وهذه العناية من الرسول الكريم بالغناء ترينا أنه صلى الله عليه وسلم يريد لحفلة الزفاف أن تمر ضاحكة، موشاة باللهو والأغاني ورنات الدفوف لتأخذ البشرية حظها في تلك المناسبة السارة فعندما زفت عائشة قريبتها إلى الأنصاري، قال عليه السلام: "أهديتم الفتاة؟" أي هل زففتموها؟ قالت: نعم، قال صلى الله عليه وسلم: "أرسلتم معها من يغني؟" قالت: لا، فقال عليه السلام: "إن الأنصار قوم فيها غزل، فلو بعثتم معها جارية تضرب الدف وتغني؟" قالت: تقول ماذا في غنائها؟ قال صلى الله عليه وسلم: تقول:

---

[١] المادة (١) من قانون الأحوال الشخصية الجزائري.

[٢] معروف، ليلى (١٩٨٥): المرأة والأسرة في قوانين الأحوال الشخصية العربية، نظرة مقارنة ونقدية، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي عن المرأة العربية والأفريقية والمتغيرات الاجتماعية السياسية، القاهرة، ٢٥- ٢٨ شباط/ فبراير١٩٨٥، ص٨.

[٣] الحوت، بيان نويهض(٢٠٠٢) حقوق الإنسان في النصوص التاريخية العربية الحديثة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ص٧٣٦- ٧٣٧.

[٤] رواه أحمد والبخاري.

أتينــــــاكم أتينــــــاكم فحيونـــــــا نحيــــــيكم
ولـــولا الحبــــة الـــسمراء لم نحلـــــل بـــــواديكم.[١]

وقد جرى الصحابة - رضوان الله عليهم- على ما رخص لهم صلى الله عليه وسلم، فكانوا يجلسون للسماع والطرب في حفلات الزواج ولا حرج، فهذا لون من اللهو والمرح أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم في المناسبات السارة، كالأعياد وحفلات الزواج، لتكتسي الحياة بشيء من المسرة يتجدد به نشاط من تأنس نفوسهم إليه، بين ورع العبادة وأنس الطرب والسماع، ولكن على ألا يخرج ذلك عن حدود المباح، وبأن يعصم المرء نفسه من نظرة خائنة، أو نزوة فاحشة.[٢]

٤ـ حق التعليم:

رغّب الإسلام في تعليم المرأة وتأديبها لتكون زوجة صالحة وأمّاً فاضلة، فتتولى تربية الأجيال بوعي وأمانة وجدارة، وهي في ذلك كالرجال، بل تحتل في هذا مكانة أجلّ وأكثر أهمية، قال تعالى: **(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ)**.[٣] كما حث الرسول الكريم إلى طلب العلم والسعي إلى ذلك فقال صلى الله عليه وسلم: "ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهّل الله له به طريقاً إلى الجنة".[٤] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "من خرج في طلب العلم، كان في سبيل الله حتى يرجع".(٥) وأورد ابن مسعود (رضي الله عنه) قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): " لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالاً فسلط على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلّمها".[٦] وعلى الرغم من الجهود المبذولة على الصعيد التربوي في معظم دول العالم واهتمام كثير من الحكومات بتحسين أساليب تعليم أبنائها تمشياً مع التطور التكنولوجي المتسارع ألا أن أمية النساء مازالت نسبتها كبيرة.

٥ـ الحق في بعض جوانب الحرية الشخصية:

ويتمثل في عدة جوانب تتعلق بحياة الفرد الخاصة، كالحق في اختيار اللباس فقد عرض الإمام الغزالي في كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" حول الحجاب في أن الإسلام لا يوجب على المرأة تغطية الوجه

---

(١) رواه أحمد والبخاري وابن ماجه.

(٢) الخولي، البهي (١٩٦٨): الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، مرجع سابق، ص٦٥.

(٣) سورة الزمر ٣٩/ ٩.

(٤) رواه مسلم.

(٥) رواه الترمذي وقال حديث حسن.

(٦) صحيح مسلم، المجلد الثالث، البابان ٤٧- ٤٨، دار المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ص٩٧- ٩٨.

والكفين، وساق أحد عشر دليلاً وأقوالاً لفقهاء ومفسرين. وقدّم لذلك بقوله: "وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم الوجوه سافرة في المواسم والمساجد والأسواق.. فما روي عنه قط أنه أمر بتغطيتها، فهل أنتم أغيَر على الدين والشرف من الله ورسوله".[1] ويرى الإمام محمد عبده في لباس المرأة أن الانتقاب والتبرقع ليسا من المشروعات الإسلامية لا للتعبد ولا للآداب، بل هما من العادات القديمة السابقة على الإسلام والباقية بعده، ويدلنا على ذلك أن هذه العادات ليست معروفة في كثير من البلاد الإسلامية وأنها لم تزل معروفة عند أغلب الأمم الشرقية التي لم تتدين بدين الإسلام، إنما من مشروعات الإسلام ضرب الخمر على الجيوب، كما هو صريح الآية ٥٩ من سورة النور(**راجع الآية الكريمة**)، وليس في ذلك شيء من التبرقع والانتقاب.[2] ويرى الإمام بأن أمر الحجاب (بمعنى الاحتجاب عن الاختلاط بالرجال) أمر خاص بنساء الرسول صلى الله عليه وسلم دون عامة النساء. ويؤكد الأمام عدم جواز الحجاب لغير نساء النبي صلى الله عليه وسلم ولو من باب التأسي والاستحباب، وذلك على أساس أن قوله تعالى (**لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ**)، يشير إلى عدم الرغبة في المساواة في هذا الحكم وينبهنا إلى أن في عدم الحجاب حِكماً ينبغي لنا اعتبارها واحترامها وليس من الصواب تعطيل تلك الحِكم مرضاة لإتباع الأسوة.[3] إن تدهور الوضع الحقوقي للمرأة هو حالة مكتسبة وليست فطرية، فقد نعمت المرأة بكامل حقوقها في أوج الحضارة الإسلامية، إذ طبقت قوانين الشريعة الإسلامية بجدية وكانت هي دستور البلاد آن ذاك، أما الآن ومع البُعد الواضح عن تطبيق الشريعة الإسلامية والعمل بأحكامها بين صفوف المسلمين تدهور حال المرأة وهضمت كثير من حقوقها وتاهت داخل حلقة مفرغة في بحثها الدءوب عن ذاتها المفقودة في هذا العالم الذكوري المستبد..فالنساء هن أكثر استهدافاً في حال وقوع الحروب، فالأعداء يشعرون برغبة انتقامية حيال نساء الطرف الآخر، مما سبب كثرة الاعتداءات الجنسية فترة الحرب.

---

[1] عمّار، محمود إسماعيل (٢٠٠٢): حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، مرجع سابق، ص ٢٨٨- ٢٨٩.

[2] عبده، محمد (١٩٧٢): الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج٢، مرجع سابق، الكتابات الاجتماعية، ص١١٣.

[3] - المرجع نفسه، ص١١٤.

ثبت المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- ابن منظور: لسان العرب.

٣- أبو داود، **كتاب الوصايا**، الحديث رقم (٢٨٧٠).

٤- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٠): حقوق الإنسان بين العالمية والنسبية **الثقافية**، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر.

٥- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٢): حقوق المرأة في الإسلام، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان.

٦- أبو عيسى، محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الوصايا. الحديث رقم (٢١٢٠).

٧- أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا.

٨- إنجلز، فريدريك (١٩٥٨): **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، ترجمة أديب يوسف، دار الفارابي، بيروت، لبنان.

٩- برّ، فتنت مسيّكة (١٩٩٢): **حقوق المرأة بين الشرع الإسلامي والشرعة العالمية لحقوق الإنسان**، ط١، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان.

١٠- البرعي، عزت سعد السيد (١٩٨٥): **حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي الإقليمي**، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر. ١٢

١١- البشير، سعد علي (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان**: دراسة مقارنة بين القانون الأردني والمواثيق الدولية، ط ١، دار روائع مجدلاوي، عمّان، الأردن.

١٢- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (١٩٩٦): **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ضبطه وخرّجه آياته وأحاديثه زكريا العميرات، ج٢، دار الكتاب العالمية، بيروت، لبنان.

١٣- الجابري، محمد عابد، وآخرون (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، لبنان.

١٤- الجيوسي، سلمى الخضراء وآخرون (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان في الفكر العربي- دراسات في النصوص**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

١٥- الحوت، بيان نويهض (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان في النصوص التاريخية العربية الحديثة**، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

١٦- الخولي، البهي (١٩٦٨): **الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة**، ط ٣، دار القلم، الكويت، الكويت.

١٧- الدريني، فتحي (١٩٩٧): الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، دار البشير، عمّان، الأردن.

١٨- الرشيدي، أحمد (٢٠٠٣): حقوق الإنسان: دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، ط١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر.

١٩- سابق، محمد السيد (١٩٩٣): فقه السنة، مج٢، ط ١٠، دار الفتح، القاهرة، مصر.

٢٠- السامرائي، فاروق (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان في القرآن الكريم**، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٢١- ستراوس، كلود ليفي (١٩٨٤): **الفكر البري**، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان.

٢٢- سليم، مريم (٢٠٠٤): **أوضاع المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، سلسلة كتب المستقبل العربي، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٢٣- السيد، مصطفى كامل (١٩٩٣- ١٩٩٤): **محاضرات في حقوق الإنسان**، القاهرة، مصر، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

٢٤- شحرور، محمد (٢٠٠٢): **المجتمع والأسرة وحقوق الإنسان في التنزيل الحكيم**، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٢٥- شرف الدين، فهيمة (٢٠٠٤): **المرأة والتنمية المستدامة في ظروف لبنان**، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٢٦- الشكعة، مصطفى (١٩٧٦): **إسلام بلا مذاهب**، ط٥، مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر.

٢٧- **صحيح مسلم**، المجلد الثالث، البابان ٤٧- ٤٨، دار المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٢٨- عبد الوهاب، ليلى (٢٠٠٤): **تأثير التيارات العربية الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية**، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٢٩- عبده، محمد (١٩٧٢): **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عماره، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

٣٠- عبده، محمد (١٩٨٠): **"ميثاق الفطرة بين الزوجين"** في: مجموعة محمد عماره، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

٣١- العبري، زاهر عبدالله (١٩٩٧): **حقوق الأسرة في الإسلام**، ورقة مقدمة، ندوة حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية، ٢٠- ٢٢ أكتوبر ١٩٩٧، الرباط، المملكة المغربية.

٣٢- عبيد، منصور الرفاعي (٢٠٠٠): **مكانة المرأة في الإسلام**، ط١، دار أوراق شرقية، بيروت، لبنان.

٣٣- عثمان، محمد رأفت (١٩٨٣): **الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي**، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، مصر.

٣٤- العلوي، هادي (١٩٩٥): **شخصيات غير قلقة في الإسلام**، دار الكنوز الأدبية.

٣٥- عمّار، محمود إسماعيل (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان بين التطبيق والضياع**، ط ١، دار مجدلاوي، عمان، الأردن.

٣٦- عيد، عبدالرازق (٢٠٠٢): **النظام الأبوي وعلاقته بحقوق الإنسان**، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

٣٧- غارودي، روجيه (١٩٨١): **وما يعد به الإسلام**، ترجمة قصي أتاسي، وميشيل ولَيم، تقديم محمد البجاوي ومحمد ياسر شرف، دمشق، سوريا.

٣٨- الغزالي، محمد (١٩٨٩): **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، بيروت والقاهرة.

٣٩- فخرو، منيرة أحمد: "موقع الحركة النسوية في مؤسسات المجتمع المدني في البحرين والكويت والإمارات"، **مجلة عالم الفكر**، المجلد ٢٧، العدد ٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير/ مارس ١٩٩٩، الكويت، الكويت.

٤٠- **قانون الأحوال الشخصية العماني**، (١٩٩٧).

٤١- **قانون الأحوال الشخصية الكويتي**، الباب الثاني.

٤٢- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، ج٤، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

٤٣- المحامي، عبد الهادي عباس (١٩٩٥): **حقوق الإنسان**، ج١، ط١، دار الفاضل، دمشق، سوريا.

٤٤- محمد، علي محمد(١٩٨٢): مفهوم القيم الاجتماعية، الأسس النظرية والمؤثرات الإجرائية، المركز الإقليمي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية، القاهرة، مصر.

٤٥- مراد، مصطفى (٢٠٠٣): **قصص التابعيات**، ط ١، دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر.

٤٦- معروف، ليلى (١٩٨٥): **المرأة والأسرة في قوانين الأحوال الشخصية العربية**: نظرة مقارنة ونقدية، ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي عن المرأة العربية والأفريقية والمتغيرات الاجتماعية السياسية، القاهرة، ٢٥- ٢٨ شباط/ فبراير٥.

٤٧- الموحي، عبد الرزاق رحيم (٢٠٠٢): **حقوق الإنسان في الأديان السماوية**، تقديم سعدون محمود الساموك، ط ١، دار المناهج، عمّان، الأردن.

٤٨- النجار، باقر (١٩٨٧): **الحقوق الاجتماعية للمرأة**، ورقة قدمت إلى ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية، القاهرة ١٣- ١٥، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧: بحوث ومناقشات الندوة.

٤٩- النووي، أبو زكريا يحي بن شرف: **رياض الصالحين**، باب الوصية بالنساء.

٥٠- وزالدو، ميشيل، ولا معير، لويز (١٩٧٦): **المرأة، الثقافة، المجتمع**، ترجمة هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا.

٥١- ول ديورنت، **حضارة الصين**، ترجمة محمد بدران، بدون تاريخ، . أو المصدر السابق.

٥٢- ول ديورنت، **حضارة الهند**، ترجمة زكي نجيب محمود، بدون تاريخ.

٥٣- ول ديورنت، **حضارة اليونان**، ترجمة محمد بدران، بدون تاريخ.

٥٤- ياسين، بوعلي (٢٠٠٢): **حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة**: نماذج

ودلالات، حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

المراجع الأجنبية:

55-Ivene We and Noelen Keyzer, "Gender", Poverty and Sustainable Development (n.p.) : (6) UNDP, 1995), P. 36.

المجاز عند العرب
تعريفه وأنواعه

□ أ.م. د.عبد الكريم محمد حسين *

المجاز قضية القضايا وأمها. وأنت تبحث فيها تَدهشُ للأبعاد المذهبية للقضية، وتروعك المسألة إذا بلغ بها أهلها أن كل فريقٍ (سلفي، معتزلي، أشعري) منهم يزعم أن فهمه لآيات القرآن التي تتناول الله بالصفات هو فهم أصحاب محمد–صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه– من غير بينةٍ واضحة ولا دليلٍ ساطعٍ.

وما يجعلونه حجة أو دليلاً إنما هو اجتهادٌ اجتهدوه، وكلام أبدعوه، ويغيب عن هؤلاء جميعاً أن ذلك الجيل العربي لم يكن مشغولاً بمباني البلاغة اللغوية بمقدار ما كان مشغولاً بمقاصد تلك المباني، وكانوا يستظلون بظلها، ولا يحزنون إذا لم يعرفوا طرق بناء الأبنية.

وإني–وأنا البدوي– قضيت بعضاً من عمري في البادية لم أسمع أحداً ممن سمع القرآن من فطناء العرب ذوي الأذهان يزعم ما يزعمه هؤلاء أو يفطن لشيء مما فطن إليه هؤلاء جميعاً. وقياس الماضي على الحاضر مقياس من مقاييس التفكير العلمي يصيب بارتياب قليل.

❖ عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية ـ جامعة دمشق.

والبحث يوجب إغفال هذه المعركة ليس لأن المطعني[١] أو غيره[٢] قال فيها كلمة الفصل، وهم مازالوا بعيدين من طُرُق العرب في فهم القرآن الذي ابتدع له العلماء العجم علم البلاغة كاملاً لكنهم وجدوا أنفسهم في التيه، فماذا عساهم يصنعون؟ وحتامَ حوله يتجادلون؟ وحالهم في قلقهم لا يبعد كثيراً في تحيرهم وقلقهم من أولئك الذين يتفكرون في ذات الله وكرسيّه لا في خلقه...فهل كانت مناهج البلاغة مستوردة؟ فكان لها طبيعة توافق عقول أمم أخرى أودعت عقولها في لغاتها وعلومها، أو كان ذلك من علماء العجم المسلمين الذين حملوا منطق أقوامهم وقياس لغاتهم على لغة العرب[٣]، فأحدثوا دوامة للعقل العربي لم تكن فيه قبل ذلك، فاكتشفوا بلاغة لغاتهم أو حملوا حسهم بها على العربية، فبحثوا عن تطبيقاتها في لسان العرب فالتمسوها على هذا النحو كما يرى المعلم عبد الحميد الفراهي[٤]. والمقالة تعرض عن هذا كله، وهي تعمل في ظله لا في مبناه.

والمقالة تتناول تعريف المجاز عند عدد من أهل علوم البلاغة لتنفذ منه إلى أنواع المجاز، ومقصدها هدم الجدار الفاصل بين علم المعاني وعلم البيان لتجعل علم المعاني جزءاً من علم البيان كما أن البيان وسيلة خادمة تفصح عن المعاني نفسها، وفرق بين البيان وعلمه، والمعاني وعلمها، أحدهما يتصل بالمادة الخام نفسها، والآخر يتصل بتصميمها الهندسي وآلية عملها. وتخطي المألوف في المجاز المركب(العقلي) والمجاز المفرد(اللغوي أو المرسل) إلى أنواع جديدة كانت تذكر في علم المعاني كالمجاز الأسلوبي، والمجاز الصرفي، والمجاز الحرفي.

وجعلت التعاريف معبراً لدراسة أنواع المجاز بناء على الأسس التي وضعوها، وإقامة علاقات غفلوا عنها أو أغفلوها.

فالتعريف أصل البناء البلاغي وأساسه، لكن قدرته على الاحتمال في حس الدارسين مختلفة، فربما كان يطيق أكثر مما ظنوا به، ولعل المتأخر لا ينقض أساساً بناه المتقدم لكنه يرى من أبعاده ما كان المتقدم يظنه جزءاً مما قدم، وسكوته عن تلك الأبعاد لا يؤكد تلك الحقيقة، لكن كلام الآخرين عن بعض التفاصيل من غير أن تربط بأساس متين أو توضع على أنها فرع موصول بأصل متخطياً ذلك على أنه جذم جديد كشجرة الأنساب، فكأن المجاز أصل الشجرة أو ساقها، وكأن الفروع أغصانُ أول أمرها، فإن غلظت صارت أصولاً مبنية على ذلك، ومن كل واحد منها تتفرع فروع جديدة لأصل هو فرع على فرعٍ يتصل بجذر يسمى المجاز. فما المجاز؟

---

(١) انظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة..والمنع: عرض..وتحليل..ونقد (١- ٢) د.عبد العظيم المطعني، القاهرة- مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م

(٢) انظر: الحقيقة والمجاز، تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق أبي مالك محمد بن خامد بن عبد الوهاب، الإسكندرية- دار البصيرة، ٢٠٠٢م

(٣) انظر: جمهرة البلاغة، المعلم عبد الحميد الفراهي، الهند، مدينة أعظم كرة- مطبعة معارف، ١٣٦٠هـ: ٣

(٤) انظر: جمهرة البلاغة: ٣

من غير استعراض لتاريخ التعريف المجموع عند د.أحمد مطلوب[١] يمكن الوقوف عليه عند الإمام عبد القاهر الجرجاني(- ٤٧١هـ) وأبي يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي(- ٦٢٦هـ) ويحيى بن حمزة العلوي (- ٧٠٥هـ) بقصد تحقيق النص العلمي للتعريف؛ ليكون الانطلاق من صيغةٍ مسوَّغاً، وملاحظة النقد الخفي للتعريفات بتغيير بعض اللفظ فيه دون بعض فيما بين العلماء المتقدمين، مما يكسر صفة العصمة لباحث دون باحث آخر. وسيكون للباحث حظ من الاتكاء على التعاريف ابتغاء الانتقال إلى توسيع فضاء المجاز في تبويب أنواعه دون الدخول في تفصيل كل منها، فلذلك كتاب موسع لا يسعه مقال.

المجاز عند عبد القاهر:

لعل أقدم محاولة لتعريف المجاز تبرز في نظر الإمام عبد القاهر إلى المجاز في سياق البحث عن مزايا النظم القرآني، فقد لاحظ اتصال النظم بالاستعارة والتمثيل في سياق النظم الباحث عن علاقة اللفظ بما تقدمه وما تأخر عنه، فوجد مستوى نحوياً، وآخر بلاغياً عقلياً ونفسياً من غير إغفال للقرينة الملفوظة(في بناء النظم) والملحوظة من سياق الحياة أو سياق النص الأدبي حيث ترد تلك العلاقات، فكانت خلاصة رأيه في النصين الآتيين:

أما النص الأول فقوله: ((والقول في المجاز هو القول في الاستعارة؛ لأنه ليس هو بشيء غيرها، وإنما الفرق أن المجاز أعم، من حيث إن كل استعارة مجاز، وليس كل مجاز استعارة))[٢] فلم يبرز سوى أن الاستعارة ضرب من ضروب المجاز فهو أوسع منها، وأبعد مدى. فالاستعارة حال خاصة من أحوال المجاز، ووجه من وجوهه الكثيرة. ويحسب له إدراك طبيعة الاستعارة المجازية، وأنها نوع من أنواعه ليس وحيداً. ولا ينبغي حمل قوله: (لأنه ليس بشيء غيرها) إلا على وجه توكيد الطبيعة المجازية للاستعارة، يدل على ذلك تنبيه الشيخ إلى أن المجاز أوسع منها أنواعاً وأبواباً.

وأما النص الثاني فقوله: ((كلُّ كلمة جُزْتَ بها ما وقعتْ به في وَضْع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعاً، لملاحظة بين ما تُجُوِّزَ بها إليه، وبين أصلها الذي وُضعتْ له في وضع واضعها، فهي مجاز.))[٣] هذا القول يؤلف نواة تعريف المجاز، واعتماده في أول التعريف لفظ (كلمة) من قوله: (كل كلمة) أراد لفظاً أي كل لفظٍ، وعدل إلى (كلمة) لأن اللفظ بمعنى الملفوظ، والأصوات الدالة أظهر فيه من المعاني في حين أن المعاني في

---

(١) انظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.أحمد مطلوب، بيروت- مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ١٩٩٦م: ٥٨٩

(٢) دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني(- ٤٧١هـ) قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، القاهرة- مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م: ٤٦٢

(٣) أسرار البلاغة، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، القاهرة- مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م: ٣٥٢

الكلمة الدالة على المتكلم والمتلقي أظهر فيها، إضافة إلى أن المعاني موصولة بالجهة العقلية لنظرية النظم والمجاز معاً فكان باختياره دالاً على دقة رؤيته في التعريف. لكن الشيخ ما يزال يدور في فلك الاستعارة التي كشفت له عن المجاز، فرأى تعريفه المجاز في صورة الاستعارة ارتحال اللفظ من معنى إلى معنى آخر، مما ضيق تعريف المجاز؛ ذلك أنك تجده يتحدث عن المعنى الأول والمعنى الثاني للفظ، ولعله أراد باللفظ الكلام المنظوم بل أراده من خلال إدراكه للمجاز العقلي واللغوي في كتابيه. بيد أن هذا التعريف كان محل نظر خفي عند السكاكي ويحيى بن حمزة من بعده، وقد أخذ عليه السكاكي مآخذ أبرزها، ولم يومئ إلى الشيخ، وأعاد قوله الإمام يحيى بن حمزة وصرح باسمه ونسبه فيها إلى الخطأ علماً أنه لم يضف إلى السكاكي قولاً يعتد به، ولم يشر إليه السكاكي، لكن خلاصة ما قدمه الرجلان، وما نوقشا فيه أخرج التعريف من دائرة الغموض إلى الوضوح.

السكاكي والعلوي:

تناول السكاكي المجاز متفطناً إلى مسألة الاصطلاح العلمي أو الحقيقة الاصطلاحية المتعارف عليها بين أهل الفن فكان حذراً في تعريف المجاز متردداً في الاتكاء على نص واحد، إذ يقول: ((وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير، بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع. وقولي: (بالتحقيق) احتراز ألا تخرج الاستعارة التي هي من باب المجاز، نظراً إلى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له، لا بالنسبة إلى نوع حقيقتها، احترازاً عما إذا اتفق كونها مستعملة فيما تكون موضوعة له، لا بالنسبة إلى نوع حقيقتها، كما إذا استعمل صاحب اللغة لفظ "الغائط" مجازاً فيما يفضل عن الإنسان من منهضم من متناولاته، أو كما إذا استعار صاحب الحقيقة الشرعية "الصلاة" للدعاء، أو صاحب العرف الدابة للحمار. والمراد بنوع حقيقتها إن كانت إياها، أو الشرعية أو العرفية أية كانت. "مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع" احتراز عن الكناية، فإن الكناية- كما ستعرف- تستعمل فيراد بها المكنى عنه، فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعة له، مع أنا لا نسميها مجازاً))[1]

ففي هذا النص المطول رغبة في تعريف المجاز، وتخليص مؤداه من مشاركة غيره فيه، فأوضح المؤلف كل تعبير يحمل غموضاً للقارئ المتعلم، وانتهى التعريف عند قوله "عن إرادة معناها في ذلك النوع". واحترس من إلغاء صفة المجاز عن الاستعارة إذا جاءت على أصلها؛ لأن الأصل في وهمه أنها مجاز، لا أن صفة المجاز عارضة لظهور الاستعارة، وظاهرة فيها لا أن لفظ الاستعارة مجاز قبل التركيب، يوضح ذلك قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح

---

[1] مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي(٦٢٦هـ) تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م: ٤٦٨

الذل من الرحمة ﴾[١] فالكلمة المستعارة هي (جناح) والمستعار منه الطائر، والمستعار له الذل، وما من استعارة قبل التضايف بين الجناح والذل في قوله (جناح الذل) فهي مؤقتة بمدة القيام بوظيفتها الفنية والشرعية، فالمجاز حصيلة تركيب أُسنِدَ الجناحُ فيه إلى الذل أي المضاف إلى المضاف إليه. وما جاء به عبد القاهر من بيان أن الاستعارة مجاز لا يراد به أن أصل الوضع كذلك، فليست الاستعارة لفظاً مفرداً ارتجلته العرب أو وضعته على سمت ثابت إنما هي ملاحظة علاقات تنشأ، فتبين أن سمتها الظاهرة التي لا تخفى أنها مجاز لا تفارقها –إذا ظهرت– والمجاز أكثر سعة منها، فليست مسألة الاستعارة مسألة لغوية تضعها العرب بل هي مسألة بلاغية تختلف طريقة تناولها عن طريقة تناول المسائل اللغوية، ولو كانت كذلك لوجب أن يكون هناك نصوص يحتج ببلاغتها كما في النحو بيوت شعرية يحتج بنحوها، يدل على ذلك أن المجاز في الاستعارة تركيبي والتركيب اختيار غير متناه عند الاستعارة بالضرورة، وعلاقته التشبيه، وفي المفرد علاقته غير المشابهة كقول أبي ماضي[٢]:

نَسِيَ الطينُ ساعةً أنَّهُ طينٌ حقيرٌ فصالَ تيهاً وعَربَدْ

فلو قلت: سمى الإنسان طيناً باعتبار أصله على طريقة المجاز المرسل فقد صدقت، وهذا نوع من المجاز المفرد. ولو نظر غيرك إلى التركيب (نسي الطين) فوجد الكلمة المستعارة (نسي=النسيان) والمستعار منه الإنسان، والمستعار له الطين ما أخطأ الاستعارة المكنية صناعة، فاجتمع في التركيب نوعان من المجاز(المفرد والمركب) والمعذرة من حفظة القواعد الذين لا يجيزون إجراء المجاز المرسل والعقلي في تركيب واحد، لأن الغرض التوضيح، وبيان اختلاف محل النظر من التركيب.

وهذا يعني أن المجاز صفة عارضة في التركيب اللغوي تفارقه إذا فارقت كلماته التركيب..أما أن كل استعارة مجاز فهذا صحيح على أن تكون علاقته تشبيهاً، وهو صحيح من الملاحظة والمراقبة لا أنه أصل في الوضع ذلك أن التراكيب هي حرة تخضع لاختيار المبدع فتوافق ثبوت الصفة المجازية للاستعارة عارض بخلاف ثبوت القانون اللغوي لكنه لا يلغي الاستعارة لبنية التعريف أو دلالته، ومنشأ المسألة من التوافق بمجازية التركيب الخاضع لاختيار الأديب. فلا يقال: إن الاستعارة ليست مجازاً لأن المجاز لها في أصل الوضع. فلا بد من إدراك أن التعريف نفسه لا يلغي الصفة المجازية في تعبيره عن الحقيقة العلمية التي يرصدها، ولا يلغي مجازية المفرد الناشئة لعلاقة غير التشبيه مرة بإجرائها في المفرد، ومرة بإجرائها بالمركب وعلاقتها التشبيه. ولو أراد العلماء عزل السفسطة من البلاغة لوقفوا على حدود التعريفات المتواضع عليها، فكان المجاز العقلي مختصاً بالتركيب الإسنادي، أو المركب، وكان المجاز المرسل أو اللغوي في المفرد عينه، وخلطُ الأمر ناشئ من مشاكلة لفظية تفيد أن المجاز كله عقلي، وأن المجاز كله في

---

[١] سورة الإسراء: ٢٤

[٢] ديوان إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، بيروت- دار العودة، [د.ت]: ٣١٦

اللغة مما جعل المصطلحات ضبابية وغائمة تحتاج إلى بذل المجهود لتحرير معانيها، والتواضع على التعاريف أصل متفق على انتفاء المشاحة فيه.

ومن جهة ثانية احترس من الحقائق الشرعية والعرفية واللغوية بغية إخراجها من فضاء المجاز بجعل التواضع الاصطلاحي برتبة المواضعة اللغوية للمعنى الأصلي. وهذا مبني على تناسي الأصل الوضعي للكلمة واستخدامها لغير ما وضعت له، وجعل المواضعة الجديدة أصلاً يمنع المجاز.

وهو محض افتراض رياضي؛ لأن الحقيقة اللغوية في الدابة على أنها الحمار، فيها تخطٍ لمعنى العموم في لفظ (دابة) كل ما يدب على الأرض من الحشرات إلى أعلى الكائنات درجة (الإنسان) واختيار (الحمار) أو غيره محمول على المجاز المرسل عندما تذكر العرب عموماً تريد به خصوصاً..ولا يمكن إلغاء صفة المجازية بمجرد القول: إنها حقيقة عرفية؛ لأن اللفظ موضوع لكل ما يدب على الأرض، لا للحمار وحده. فالمواضعة العرفية لا تلغي الطبيعة المجازية للتعبير. والمراد عند إطلاق الدابة في بعض البيئات العربية يكون المقصود الحمار لا كل ما يدب على الأرض، وهنا يتناسون أصل الوضع اللغوي لمواضعة عرفية، فتكون الدلالة عرفية حقيقة على وجه مجازي أي أن الحقيقة مشوبة بالمجاز..

فتناسي العلاقة محاولة فرار من فكرة المجاز إلى جعله حقيقة لغوية، لكن حيوية العربية وشفافية المجاز من الحقيقة أظهر من أن تخفى بافتراض. ولا يخفى أن الصلاة إذا أطلقت بالمفهوم الشرعي الإسلامي يمكن التعبير عنها ببعضها وهو الدعاء، ويمكن التعبير بها كلها عن الدعاء، فهو بعضها. والمقصود بالتعبير أن الصلاة إذا أطلقت في مجتمع مسلم فإن المراد بها تلك الهيئات والحركات من قيام وتلاوة وركوع وسجود لا محض الدعاء، فإن قيدت بصريف يصرف دلالتها إلى الأصل اللغوي أو العرفي فذاك أمر مختلف. فإن كانت في سياق ما عادت إلى فضاء اللغة وأخذت معناها من سياق اللغة ومبناها..ولو أُخرِجَتْ ألفاظ الشريعة وألفاظ العرف وألفاظ اللغة من الدلالات المجازية لافتقرت لغة العرب إلى الألفاظ المعبرة عن الحياة الروحية والحياة الاجتماعية والحياة العقلية والإبداعية الفنية بالأقوال الأدبية. ومرجع هذه الرؤية تنزيه ألفاظ الشريعة عن المجاز لظنهم أن المجاز ضرب من الكذب. وهذا ما يتضح بطلانه بمناقشة المسألة الثالثة: وهي الاحتراز من إرادة معنى الكناية فيما يأتي:

وذهاب السكاكي في آخر كلامه إلى الاحتراز من إرادة معنى الكناية فلا مسوغ له؛ لأن إرادة المعنى من المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية أغراض للناطق تختلف عن أدوات حملها المذكورة آنفاً، والمعاني هي غرض الكلام ولب المبنى أو ظله، وليست وسائل خادمة له كالذي مر منها. ولذلك لا يقال عن طاعة الوالدين الواجبة شرعاً في قوله: (جناح الذل) مقولة كاذبة بل هي طلب أخفته الصورة التي أرادت للأبناء أن يضعوا جناحاً من جناحي كلٍّ منهم في خدمة والديه، وأطلق الآخر ليطير قريباً منهما ليظلا في محط رعايته، وليكون في خدمتهم. ومعلوم أن يدي الإنسان تقابلان جناحي الطير عند العرب فكان بينهما مناسبة السعي من جهة للعمل والسعي لعطاء الوالدين من

جهة أخرى. والعرب أمةُ المعنى وليست أمةَ المبنى. فالذين تفكروا في المبنى من العجم أغفلوا فكرة القصد من الصورة التي تمزج المعنى بالحس في بناء المبنى ليقوم معنى جديد بالصورة ليس مراداً بنفسه لكن مآله مقصود ومراد، وقد أسماه عبد القاهر معنى المعنى[1]. وهذا يجعل التعريف قَلِقاً غير مستقر. وذهب الإمام يحيى بن حمزة العلوي(- ٧٤٥هـ) مذهب السكاكي الذي احترز من ذكر الإمام عبد القاهر أو تخطئته خلافاً للإمام يحيى الذي رفع يده على الإمام عبد القاهر[2] مدعياً ما ادعاه السكاكي آنفاً، وحسبي ما قدمته في إبطال مذهبه في احتراسه المتعدد.

مما تقدم يتبين أن العلماء وقفوا على المجاز معرفين به طاردين منه ما أسموه الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية، وجعلوا ما دل على معنى مجازي في هذه الدوائر يسمى بهذه التسميات إن كان اللفظ مطلقاً من القيود، وأثبتوا للاستعارة مجازيتها لتشابه صورتها بما تقدم من أنواع الحقائق غافلين عن ثبات صفة المجاز بثبات تركيب الاستعارة، وانتهائها بانتهاء التركيب. ولا أرى مسوغاً وجيهاً لقولهم لما تقدم من قول في ذلك.

أنواع المجاز:

لابد من بيان نوعي المجاز العقلي والمرسل أو اللغوي في التفكير البلاغي عند مصنفي البلاغة، وقد تخيرت قول بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(- ٧٩٤هـ): ((وله سببان: أحدهما الشبه، ويسمى المجاز اللغوي، وهو الذي يتكلم فيه الأصولي. والثاني الملابسة، وهذا هو الذي يتكلم فيه أهل اللسان، ويسمى المجاز العقلي، وهو أن تسند الكلمة إلى غير ما هي له بضربٍ من التأويل، كـ: سَبَّ زيدٌ أباه، إذا كان سبباً فيه. والأول مجاز في المفرد؛ وهذا مجاز في المركب))[3]

لعل ملابسة وقعت من مشاكلة لفظية[4] ذلك أن العقل مرجع في المجاز الإسنادي حيث يسند المشتق[الفعل، اسم الفاعل، اسم المفعول، المصدر..]إلى غير ما وضع له، وفي المجاز الإفرادي حيث يكون المجاز بعلاقة تدرك بالعقل أيضاً كالسببية والحالية...الخ لكن السلامة من الخلط بإرجاع المجاز العقلي إلى الإسنادي(إسناد الفعل إلى الفاعل، أو الخبر إلى المبتدأ، أو المضاف إلى المضاف إليه، أو الصفة إلى موصوفها أو الحال إلى صاحبها..) بشرط ألا

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز: ٢٦٣

(٢) انظر: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني(- ٧٤٩هـ) القاهرة- مطبعة المقتطف، ١٤٣٢هـ- ١٩١٤م: ١/ ٦٦- ٩٨

(٣) البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د.يوسف عبد الرحمن مرعشلي، والشيخ جمال حمدي الذهبي والشيخ إبراهيم عبد الله الكردي، بيروت- دار المعرفة، ط٢، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م: ٢/ ٣٧٨

(٤) انظر: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت- مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م: ٤٩٤ فقد تبع الزركشي في قوله.

يكون له أصل، وأن يُجعل المجاز اللغوي أو المرسل ما كان لعلاقة غير التشبيه. المهم أن البحث ينطلق إلى إضافة المجاز الأسلوبي.

المجاز الأسلوبي:

تعريفه: هو استخدام الأسلوب لغير ما وضع له، أي هو استخدام الأسلوب بإرادة غيره أو بما خرج إليه، وإيضاح ذلك بأن يضرب له مثلاً بقول الزركشي: ((وقد يخرج الاستفهام عن حقيقته، بأن يقع ممن يعلم، ويستغنى عن طلب الإفهام، وهو قسمان: الأول بمعنى الخبر، وهو ضربان: أحدهما نفي، والثاني إثبات. فالوارد للنفي يسمى استفهام إنكارٍ، والوارد للإثبات يسمى استفهام تقرير؛ لأنه يطلب بالأول إنكار المخاطب، وبالثاني إقراره به.

فالأول: المعنى فيه على أن ما بعد الأداة منفي، ولذلك نصحبه بـ(إلا) كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إلا القومُ الفاسِقُونَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وهَلْ نُجازي إلا الكَفُورَ﴾[٢]...وأما الثاني فهو استفهام التقرير، والتقرير حملُكَ المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده...ونقل الشيخ أبو حيان عن سيبويه أن استفهام التقرير لا يكون بـ(هَلْ) إنما تستعمل فيه الهمزة. ثم نقل عن بعضهم أنَّ (هل) تأتي تقريراً كما في قوله تعالى: ﴿هل في ذلك قَسَمٌ لذي حِجْرٍ﴾[٣] والكلام مع التقرير موجَب، ولذلك يعطف عليه صريح الموجَب، ويعطف على صريح الموجَب. فالأول كقوله: ﴿ألم يجدكَ يتيماً فآوى، ووجدك ضالاً فهدى﴾[٤]...والثاني كقوله: ﴿أكَذَّبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً﴾[٥]...))[٦]

الاستفهام في الأصل طلب الفهم فإن جاء على أصله كان إنشائياً بقول القدماء لا يصح أن يقال عن صاحبه: إنه كاذب أو إنه صادق، وهذا من باب الإنشاء لكنه إن خرج عن ذلك ازدوجت هويته، فصارت دلالته مجازيه تتخطى ما وضع الأسلوب له، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُهْلَكُ إلا القومُ الفاسِقُونَ﴾ فخرج الاستفهام بـ(هل)

---

[١] سورة الأحقاف: ٣٥
[٢] سورة سبأ: ١٧
[٣] سورة الفجر: ٥
[٤] سورة الضحى: ٦- ٧
[٥] سورة النمل: ٨٤
[٦] البرهان في علوم القرآن: ٢/٤٣٤- ٤٣٨

إلى النفي، وتحولت هل إلى توكيد عكس النسبة، وهذا الانتقال من صورة الإنشاء إلى الخبر هو مجاز أسلوبي. ومثل ذلك يقال في الآية الأخرى: ﴿هل نجازي إلا الكفور﴾ أي ما نجازي إلا الكفور، فخرج الكلام مخرج الاستفهام لإثارة التفكر في المسألة، ولو جاءت بصيغة الإخبار الباردة ما توثب العقل إلى التفكر، ولا اغتنى النص القرآني بفنية التعبير وتنوعه عن الحقيقة الواحدة.. وأما أسلوب الاستفهام التقريري فالأمر فيه أشد وضوحاً، فقد جاءت (هل) بمعنى (إنَّ) المؤكدة في قوله: ﴿هل في ذلك قَسَمٌ لذي حِجْرٍ﴾ ولا أرى (هل) بمعنى (ما) بل هي مؤكدة، بمعنى: إنَّ في ذلك قسماً لذي عقل يدرك تخلق الضوء من رحم الظلمة، وما في ذلك من معاني التحول والصيرورة في أحوال الطبيعة والحياة والأحياء في ضوء الانتقال من ظلام الحواس إلى إضاءة النفس والوجود بأنفاس الفجر..والعدول من التوكيد إلى الاستفهام هو مجاز أسلوبي يثير التفكر، ويجعل الفكرة في دائرة بين القلق والاطمئنان..أوجب ذلك الأسلوبَ الموقف والحال للمخاطب بها.

والتقرير في قوله: ﴿ألم يجدكَ يتيماً فآوى، ووجدكَ ضالاً فهدى﴾ واضح من السياق أي قد وجدك الله ضالاً فهداك، وما يفعله المدرسون في تقريب المسألة بأن الاستفهام نفي المعرفة، و(لم) نفي للمضارع فاجتمع نفيان فتحول الكلام إلى إثبات، هو مجرد تقريب لاستخدام الاستفهام بغية الإخبار لكن معنى التفكر والعتاب لا يكون بعرض القضية إلا بأسلوب ظاهره الاستفهام، وغرضه الإخبار والتذكير برحمة الله له ورعايته من جهة المأوى بانتقاله من كفالة أبيه إلى جده ثم عمه، وهداية العقل بانتقاله من الضلالة التي تغشى مجتمع الجاهلية إلى الهدى، وزيادة النعمة المادية بانتقاله من الفقر إلى الغنى. وما كان لتلك المعاني أن تبرز بغير هذا الأسلوب المجازي.

والتقرير في قوله: ﴿ أكَذَّبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً﴾ وتقدير الكلام نسقاً أكذبتم بآياتي، أو لم تحيطوا بها علماً؟ فهما أسلوبا استفهام الأول ظاهر بالهمزة والثاني مقدر بهمزة أضمرها العطف في حناياه، وكلاهما مجازٌ. تقدير الكلام: قد كذبتم بآياتي وقد أحطتم بها علماً من قبل ذلك على أن تقريب المعنى للطلبة يكمن في القول: الاستفهام نفي للمعرفة والتكذيب نفي للعلم فتوالى نفيان فصار الكلام إثباتاً، وظاهر الجملة المعطوفة على الأولى أنها خبرية فتم عطف جملة ظاهرها الإخبار على جملة مؤداها الإخبار لمن عزم على جحودِ تقدير الاستفهام مع العطف.

ولو عرضها القرآن عرض الخبر مباشرة لاختفى معنى التقريع والعتاب الظاهر في الاستفهام. فاستخدام الاستفهام بمعنى الإخبار إنما كان مجازاً أسلوبياً. وعلى مثل هذه الطريقة يمكن حمل الأمر عندما يخرج عن أصله لغرض آخر، وكذلك النهي...والأحوال الخاصة تضبط بأحوالها. فالمجاز الأسلوبي ضرب من المجاز التركيبي لكنه يعنى بمجمل الأسلوب ولا ينظر فيه إلى مسألة الإسناد لكنه ينظر فيه إلى سياق آخر هو سياق الحال أو اللغة أو الموقف وما يقتضيه كل منها من أحوالٍ للأسلوب.

المجاز الصرفي:

المجاز الصرفي أو مجاز الصيغة الصرفية هو استخدام الصيغة الصرفية لغير ما وضعت له عند العرب، من ذلك:

- ﴿ خلق من ماءٍ دافق﴾ [١] فدافق على وزن (فاعل) وأراد مدفوق به، فاستخدم صيغة اسم الفاعل، وأراد اسم المفعول، لما في لفظ دافق من معنى التجدد والدفع، وليس في لفظ (مدفوق) الموحي بانتهاء الدفق..وفي الإشارة باسم الفاعل إلى تجدد هذا الماء ليتضح مصدر الإنسان فلا يستكبر على أخيه الإنسان بما ليس دالاً على الفعل والاجتهاد والمزية والاختيار. فالعدول من صيغة اسم المفعول إلى اسم الفاعل تنشيط للمعنى السياقي، وإيحاء بالتوجه إلى سر الحياة في الماء، ومحل تكوين النطف للناس بما يمنع الاعتقاد بألوهية الإنسان القادم من ذلك الماء.

- ومنه ﴿ وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون به حجاباً مستوراً﴾ [٢] فلفظ مستور على وزن مفعول، وجاء صفة للحجاب مقيدة بوقت القراءة، وأراد حجاباً ساتراً لكنه لكثافته ستر بعضه بعضاً، فكان مانعاً سمعهم من إدراك ما يقرأ من القرآن ليكف أذاهم عنه أو لعلمه أنهم يزدادون ببغيهم خسارة لا ينتفعون بما فيه من نداء لتحرير الناس من العبودية للطبيعة أو الحيوان أو غيرها فحالهم كحال المستور بحاجز مانع السمعَ لانتفاء الانتفاع فكأنهم لم يسمعوا. فعدل عن صيغة اسم الفاعل(ساتر) لقلة إيحائها بحالهم من عدم الانتفاع بما يسمعون فجاء بصيغة تعمق الشعور بالمسألة وتشخيصها لمن يود معالجتها.

- ومنها إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول كقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من عِلمِهِ﴾ [٣] أي معلومه، فانتقل من (علمه) فعله إلى معلومه(مفعوله) وعدوله عن المعلوم إلى العلم؛ لكسر معنى العدد والحدود لعلمه -جلت قدرته.

مما تقدم يتبين أن المجاز الصرفي هو استخدام بناء الكلمة مهما تكن أصواته أو حروفه لغير ما وضع له لقرينة ملحوظة من السياق...ويمكن تخريج فروع هذه المسائل على أصولها، لأن الأبنية نفسها أصول في العربية، والمجاز الصرفي كان معدوداً في مجاز المفرد لعلاقة غير التشبيه، وحقه أن يفرد في نوع مفرد من المجاز لكثرة تطبيقاته ولانصرافه من اللفظ(الأصوات المجتمعة في الكلمة) إلى البنية الصرفية.

مجاز الخطاب:

وحَدُّهُ أن تخاطب المخاطب بغير ما وضع له، وكأن العرب كانوا يجعلونه من باب المجاز المفرد، وهو واقع بين الإفراد في اللفظ والأسلوب في الكلام، وهو إلى الأسلوب أقرب لوقوعه في طرق التعبير، من ذلك:

---

[١] سورة الطارق: ٦

[٢] سورة الإسراء: ٤٥

[٣] سورة البقرة: ٢٥٥

– **إطلاق المفرد على المثنى:** قال السيوطي: ((ومنها إطلاق المفرد على المثنى ﴿والله ورسوله أحقُّ أن يُرضوه﴾[١] أي: يرضوهما، فأفرَدَ؛ لتلازم الرضاءين))[٢] والحق أن الإفراد لأغراض متعددة منها نفي المساواة بين الله ورسوله، فطاعة الله مقدمة على طاعة خلقه مهما تكن منازلهم عالية عنده، فلا ينازع في سلطانه، ورضوان الله يورث رضى الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس العكس بلازم بدليل آيات معاتبته إياه في القرآن نفسه. ولعل المراد إطاعة الله فيما أمر رسوله عليه السلام، وإطاعة الرسول بأمر الله في آية أخرى لكن هذه الآية جعلت الواو بين الله ورسوله لتشريف الرسول بالذكر ومقام الله أعلى ومقدم على مقامه.

– ومنه **خطاب المثنى وإرادة المفرد:** وهو باب مبناه التكلف في التأويل، وصرف الدلالة لعلة يقدرها أهل العلم، والتقدير يخطئ صاحبه ويصيب، كقول أحمد بن فارس(– ٣٩٥هـ): ((باب أمر الواحد بلفظ أمر الاثنين: تقول العربُ: "افعلا ذاك" ويكون المخاطب واحداً. أنشد الفرّاء[٣]:

فقلتُ لِصاحِبي لا تَحبِسَانا ... بنزعِ أصولِهِ واجتزَّ شِيحا

وقال[٤]:

فإنْ تزجُراني يابن عَفّانَ أنزَجِرْ ... وإنْ تَدعاني أحْمِ عِرْضاً ممنعا))[٥]

أبلغ صاحبه بقوله: لا تحبسانا، فجعله مثنى، فجهة المجاز أنه خاطب مفرداً بما يخاطب به اثنين، فإن كانا اثنين فلا مجاز؛ لأنه خاطب صاحبه، وأخبر أن معه آخر يعاونه على سجنه، فرد التثنية عليهما معاً، ولو خص أحدهما بالإبلاغ، وهذا كالاستدراك أنهما اثنان لا واحد، والصحبة على الكراهة وهي ضدية بمعنى العداوة. فارتداد ألف التثنية على اثنين لا على الصاحب وحده. ويؤكد هذا المذهب أن ابن منظور أورد رواية تقول[٦]: (فقلتُ لصاحبي لا تَحْبِسَنَّا) ببناء الفعل على الفتح لدخول نون التوكيد الثقيلة على الفعل المجزوم بـ(لا) الناهية محلاً. وهذه الرواية تجعل رواية الديوان وابن فارس من باب الجري وراء الظاهر من اللفظ بإغفال سياق الحياة، وعودة الضمير على معهود للمخاطب غير مذكور في الكلام لكنه ملحوظ للمخاطب.

---

[١] سورة التوبة: ٦٢

[٢] الإتقان في علوم القرآن: ١١٧/٣

[٣] شعر يزيد بن الطثرية، د.ناصر الرشيد، دمشق- دار الوثبة، [د.ت]: ٦٠

[٤] شعر سويد بن كراع العكلي، صنعة: د.حاتم صالح الضامن، بغداد- المورد، العدد الأول، المجلد الثامن، ١٩٧٩م: ١٥٦

[٥] الصاحبي، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة- مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧٧م: ٣٦٣

[٦] انظر: لسان العرب، للعلامة ابن منظور(٦٣٠- ٧١١هـ) بيروت- دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م: ٢٧٢/٢- ٢٧٣(جزَّ)

وفي البيت الثاني المسألة أوضح من أن يجادل فيها أحدٌ فإن قوله: (يا ابن عفان) تخصيص بالكلام لأحدهما دون الآخر، وربما أراد فإن تزجراني أي أنت وأبوك أنزجر، فكنى عنه وذكر أباه، فكأنما يزجره بسلطان أبيه لا بقوته. فتوجيه الخطاب إليه لا يعني أن الزجر وقع منه وحده، وإن وقع منه فبسطوة أبيه لا بسطوته، ولا يبعد أن يكون أبوه حاضراً أو مستحضراً في الخطاب. وخلاصة الأمر لم يكن في خطاب المفرد خطاب المثنى مَقنَعاً بمجازه لكني ذكرته جرياً على نسق العلماء المتقدمين. وباب الخطاب باب واسع كغيره من أبواب المجاز تركت التفصيل فيه لمبحث أوسع مدى.

مجاز الأفعال:

ليس المقصود بمجاز الأفعال مجازَ إسنادها لغير ما وضعت له بل مجاز زمنها أي يُذكرُ زمنٌ يدل عليه لكن السياق يجعله بمعنى زمن آخر، فاستخدام الفعل لغير ما وضع له صناعة لفظية يدل على ذلك: ((باب الفعل يأتي بلفظ الماضي، وهو راهن أو مستقبل، وبلفظ المستقبل، وهو ماض: قال الله جلَّ ثناؤه: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[1] أي أنتم. وقال جل ثناؤه: ﴿أتى أمرُ الله فلا تستعجلوه﴾[2] أي: يأتي. ويجيء بلفظ المستقبل، وهو في المعنى ماضٍ، قال الشاعر[3]:

وَلَقَدْ أَمُرُّ على اللئيمِ يسبُّني فَمَضَيتُ عنهُ وقُلْتُ لا يَعنيني))[4]

أما دلالة الراهن ففي قوله: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ فهم لم يكونوا خير أمة قبل وجودهم وقبل استجابتهم للدعوة الجديدة، فتحقق اتصافهم بالخيرية على شروط تلت ذلك في الآية نفسها.

وأما الدلالة على المستقبل بصيغة الماضي ففي قوله: ﴿أتى أمرُ الله فلا تستعجلوه﴾ أي سيأتي أمر الله، فجعل الفعل (أتى) الموضوع للماضي بمعنى المستقبل، وأدع ما وراء ذلك من استعارة؛ لأن الفعل هو الغاية، فجعل أمر الله المقبل كالماضي المحقق لسرعة الأزمان من جهة، ولتوكيد معنى وقوعه كما وقع كل ما يُستقبل فصار ماضيا، وليست العلة في قوله ﴿فلا تستعجلوه﴾ لأن أمر الله بالقيامة أكبر من أن يخفى عليهم، ولا يحتاج إلى قرينة بل نهاهم عن استعجال الأمر ليأخذوا فرصة لزيادة العمل الصالح قياساً بحال المؤمن، أو يهتدي الضال بطول التفكر قياساً بحال غير المؤمن. وفي بيت الشعر جاء القسم مطوياً بعد واو العطف(ولقد..) دلت عليه (لقد) والقسم يدفع

---

(١) سورة البقرة: ١١٠

(٢) سورة النحل: ١

(٣) لشمر بن عمرو الحنفي: الأصمعيات، لعبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، القاهرة- دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م: ١٢٦، الأصمعية(٣٨)

(٤) الصاحبي: ٣٦٤

المضارع(أمرُّ) إلى المستقبل لكن الفعل(مضيت) دل على أنه أقسم على أمر في الماضي، فكأنه يقول: والله لقد كنت أمر على اللئيم وهو يسبني، فأدعه استهانة به. فذكر المضارع الدال على الاستقبال صياغة وصناعة ودل به على الماضي سياقاً. مما تقدم يتبين أن الأفعال تستخدم لغير ما وضعت له زماناً بدلالة سياقيه تصرفه عن زمن إلى زمن آخر.

المجاز الحرفي:

هو في استخدام حروف المعاني لغير ما وضعت له أسلوباً أو لفظاً بلفظ، والثاني موضوع هذه الفقرة، ومن أراد لها بسطاً تتبعها في كتب تختص بها دون سواها ككتاب حروف المعاني[1]، ورصف المباني[2]، والجنى الداني[3]، وهو باب طويل يمكن أن يطرق بإثارة مسألة معاني الحروف إذ الأصل فيها الافتقار إلى غيرها، فليس لها معنى غير مجازي أصلاً، لكن المعاني الأولى التي سبقت إليها تلك الحروف صارت كالأصل لها فإن تخطتها إلى غيرها قيل: ذاك مجاز لها، فكأنها استخدمت لغير ما شهرت به، ونكتفي بمثال واحد هو (مِن) حرف الجر فتقول: سرت من المنازل إلى المراعي، فأفادت (مِن) ابتداء السعي إلى الغاية، فإذا قابلك قول امرئ القيس[4]:

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بسقطِ اللوى بين الدخول فحوملِ

فأفادت(من) معنى السببية، فكان السبب مجازاً جديداً لها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿منهم مَن كلَّمَ اللهُ﴾[5] أي بعضهم، فكانت(من) تفيد التبعيض، لقول ابن هشام: ((وعلامتها إمكان سدّ (بعض) مسدها؛ كقراءة ابن مسعود: ﴿حتى تنفقوا بعض ما تحبون﴾[6]...))[7] وتأتي بمعنى الباء كقوله تعالى: ﴿ينظرون من طرفٍ خفي﴾ أي

---

(١) انظر: حروف المعاني، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي(- ٣٤٠هـ) تحقيق: د.علي توفيق الحمد، بيروت- دار الأمل ومؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م وفائدته لموضوعنا قليلة وقيمته تاريخية.

(٢) رصف المباني في شرح حروف المعاني، للإمام أحمد بن عبد النور المالقي(- ٧٠٢هـ) تحقيق: د.أحمد محمد الخراط، دمشق- دار القلم، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م

(٣) انظر: الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة الحسن بن قاسم المرادي(- ٧٤٩هـ) تحقيق: د.فخر الدين قباوة، وأ.محمد نديم فاضل، حلب- المكتبة العربية، ط١، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م

(٤) ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة- دار المعارف، ١٩٨٤م: ٨

(٥) سورة البقرة: ٢٥٢

(٦) الآية في رسم المصحف ليست (بعض) بل(مما تحبون) لكنه احتجاج بقراءة أخرى للآية في سورة آل عمران: ٩٢

(٧) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري(- ٧٦١هـ) تعليق: بركات يوسف الهبود، بيروت- دار الأرقم، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م: ٤٥٥/١

بطرف خفي، وهي هنا في وهمي بمعنى الوساطة أي بوساطة طرف خفي، ومعنى ابتداء الغاية محتمل وذكره ابن هشام بعد أن جعلها بمعنى الباء[١].

مما تقدم يتبين أن للمجاز أنواعاً كثيرة ذكر منها في هذا المقال: المجاز العقلي أو مجاز التركيب، والمجاز المرسل أو المفرد أو اللغوي، ومجاز الأساليب، ومجاز الخطاب، والمجاز الصرفي، والمجاز الحرفي، فاتسعت أنواع المجاز، وكُسِرَتْ الحواجز بين علم البيان وعلم المعاني، وكان المجاز أصل الباب في علم البيان، وليس التشبيه أصلاً لباب البيان كما ذهب كثير من المتقدمين والمتأخرين.

إن وفقت فذاك فضل من الله، وإن تكن الأخرى فعذري أني حاولت، وحَرَّكْتُ عقلي في سياق المنقول، وفي إطاره من غير ادعاء عصمة لي أو لهم، ذلك أن العلم قضاء واجتهاد وشهادة بالمشهود للبصيرة قبل البصر.

[١] انظر: مغني اللبيب: ٤٥٨/١

الوراقة:

١. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت- مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م

٢. أسرار البلاغة، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، القاهرة- مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م

٣. الأصمعيات، لعبد الملك بن قريب الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، القاهرة- دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م

٤. البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد عبد الله الزركشي، تحقيق: د.يوسف عبد الرحمن مرعشلي، والشيخ جمال حمدي الذهبي والشيخ إبراهيم عبد الله الكردي، بيروت- دار المعرفة، ط٢، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م

٥. جمهرة البلاغة، المعلم عبد الحميد الفراهي، مدينة أعظم كرة بالهند- مطبعة المعارف، ١٣٤٠هـ

٦. الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة الحسن بن قاسم المرادي(- ٧٤٩هـ) تحقيق: د.فخر الدين قباوة، وأ.محمد نديم فاضل، حلب- المكتبة العربية، ط١، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م

٧. حروف المعاني، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي(- ٣٤٠هـ) تحقيق: د.علي توفيق الحمد، بيروت- دار الأمل ومؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م

٨. الحقيقة والمجاز، تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق أبي مالك محمد بن خامد بن عبد الوهاب، الإسكندرية- دار البصيرة، ٢٠٠٢م

٩. دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني(- ٤٧١هـ) قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، القاهرة- مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م

١٠. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة- دار المعارف، ١٩٨٤م

١١. ديوان إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، بيروت- دار العودة، [د.ت]

١٢. رصف المباني في شرح حروف المعاني، للإمام أحمد بن عبد النور المالقي(- ٧٠٢هـ) تحقيق: د.أحمد محمد الخراط، دمشق- دار القلم، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م

١٣. شعر سويد بن كراع العكلي، صنعة: د.حاتم صالح الضامن، بغداد- المورد، العدد الأول، المجلد الثامن، ١٩٧٩م

١٤. شعر يزيد بن الطثرية، د.ناصر الرشيد، دمشق- دار الوثبة، [د.ت]
١٥. الصاحبي، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة- مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٧٧م
١٦. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، للإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني(- ٧٤٩هـ) القاهرة- مطبعة المقتطف، ١٤٣٢هـ- ١٩١٤م
١٧. لسان العرب، للعلامة ابن منظور(٦٣٠- ٧١١هـ) بيروت- دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م
١٨. المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة..والمنع: عرض..وتحليل..ونقد (١- ٢) د.عبد العظيم المطعني، القاهرة- مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م
١٩. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.أحمد مطلوب، بيروت- مكتبة لبنان ناشرون، ط٢، ١٩٩٦م
٢٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري(- ٧٦١هـ) تعليق: بركات يوسف الهبود، بيروت- دار الأرقم، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م
٢١. مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي(٦٢٦هـ) تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م

العربية الجنوبية وصلتها بالفصحى

□ أ. د. فاروق إسماعيل*

ملخص البحث:

تُستخدم مصطلحات عدة للدلالة على لغة النقوش الكتابية القديمة المكتشفة في اليمن؛ أشهرها " العربية الجنوبية ".وهي تصنف ضمن أسرة لغات المشرق العربي القديم التي اصطلح على تسميتها بـ " السامية " منذ ١٧٨١ م.

إنها الأقدم في الجزيرة العربية، وقد بدأ الكشف عن مصادرها ودراستها في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وكان الفضل في ذلك للمستشرقين الذين جمعوها وفكّوا رموزها الكتابية، ونشروها، ثم صنفّوا كتباً في نحوها، واستخلصوا من نصوصها معلوماتٍ شاملةً عن حضارة اليمن القديم.

لقد باتت بنيتُها واضحةً، وتكشفت الفروق اللهجية فيها، وتحددت مظاهرها الخاصة، وأضحت مجالاً علمياً تخصصياً في كثير من الجامعات والمعاهد العلمية.

يلقي البحث الضوء على ذلك كله، ويتوقف مفصلاً عند مسألةٍ هي موضعُ جدال بين المهتمين بتاريخ اللغة العربية، ألا وهي: ما علاقتها بـ "العربية الشمالية" أو "الفصحى"؟ أهي لغة مستقلة، أم لهجة عربية قديمة؟ ومتى توقف استخدامها في اليمن، وتمّ التحوّل إلى العربية الشمالية؟

هذه هي الإشكالية التي يتعرض لها البحث بمنهج علمي وصفي، ويلجأ إلى المقارنة في توضيح العلاقة، ويستعين بالتاريخ السياسي للممالك اليمنية القديمة.

❖ أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة حلب

١ـ في المصطلح:

العربية الجنوبية مصطلح أطلقه معظم الباحثين في العصر الحديث على وصف لغة الكتابات القديمة المكتشفة في أصقاع اليمن ومواقع معدودة في مناطق متاخمة لها (غربي عُمان، جنوب غربي السعودية) تمييزاً لها عن "العربية الشمالية" أو "العدنانية" أو "الفصحى".

وثمة مصطلحات أخرى مرادفةٌ للعربية الجنوبية في دلالاتها، مختلفةٌ فيما ترتكز عليه، وأهمها:

ـ اللغة اليمنية القديمة: مصطلح يرتكز على التسمية الجغرافية المذكورة في النقوش القديمة (ي م ن، ي م ن ت) بمعنى "جنوب"[1]. وهو بذلك يجمع القديم والحديث، ويتوافق أكثر مع حقيقة أن سكان اليمن في العصور القديمة لم يصفوا و يعرِّفوا أنفسهم بالعرب، بل بالانتساب إلى إحدى الممالك القديمة آنذاك (سبأ، قتبان، معين، حضرموت، حمير) أو إلى (مِخْلاف، خَلَف)؛ وهو مصطلح دال على وحدة إدارية (إقليم، مقاطعة).

أما تسمية (عرب، أعراب) فقد وردت في نقوش يمنية قديمة كثيرة، يعود أقدمها إلى القرن الأول ق.م[2]، وكانت تدل على مجموعات تعيش حياة بدوية متنقلة، تقع مضاربها في أقصى شمالي اليمن، في ظواهر المدن الصغيرة والقرى، وتقوم بغزو مناطق السبئيين.

وعندما اشتد الصراع بين سبأ وحمير خلال ثلاثة القرون الميلادية الأولى صارت تقف مع الحميريين غالباً، ومع السبئيين أحياناً. ثم انخرطت بأعداد كبيرة في جيش المملكة الحميرية الموحدة (نحو ٢٨٠ – ٥٢٣ م) وأصبحت جزءاً من سكان المملكة، وشاركت في الحملات الحميرية إلى وسط الجزيرة العربية، وفي مواجهة حملات الأحباش إلى اليمن. ولما خضعت اليمن للاحتلال الحبشي (٥٢٣ – ٥٧٥ م) قدمت الولاء لأبرهة الحبشي وشاركت في حملاته إلى وسط الجزيرة العربية.

– **اللغات الصَّيْهَدية**: مصطلح طرحه بيستون A.F.L.Beeston سنة ١٩٨٤ معتمداً على التسمية الجغرافية (صَيْهَد) التي أطلقها الجغرافيون العرب في القرون الوسطى على المنطقة الجنوبية الغربية من الجزيرة العربية حتى حدود الصحراء الرملية على الصفحة الداخلية من سلسلة الجبال الساحلية[3]. وقد اكتشفت معظم النقوش الكتابية العربية الجنوبية في هذا الإطار الجغرافي.

– **اللغة السبئية**: مصطلح يعتمد على أن معظم النقوش المعروفة اكتشفت ضمن نطاق مملكة سبأ، وعاصمتها مأرب شمال شرقي صنعاء. وتشكل لغتها القوام الأساسي للعربية الجنوبية، وسنفصل الحديث عنها في مبحثٍ تال.

---

(1) اللغة اليمنية القديمة، فاروق إسماعيل، ص ٣، ٢٥٣. وكذلك المعجم السبئي، أ.ف.ل. بيستون (وآخرون)، ص ١٦٨.

(2) الأعراب في تاريخ اليمن القديم، علي عبد الرحمن الأشبط، ص ٤٠، ٨٧ – ٩١.

وقد اكتشف هذا النقش في مدينة عمران (شمال غربي صنعاء)، محفوظ بالمتحف البريطاني بلندن. نشر في مدوّنة النقوش السامية (الحميرية) CIH بالرقم ٧٩. ويتحدث عن أولى المواجهات العسكرية بين مملكة سبأ والأعراب في منطقة الجوف، شمالي اليمن.

(3) قواعد النقوش العربية الجنوبية "كتابات المسند"، ألفرد بيستون، ص ٥.

- **اللغة الحِمْيَرِيّة**: في المعاجم اللغوية العربية[١]، ولدى مؤرخي اليمن القدماء[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن مؤلفات حديثة تخلط بين اللغة والكتابة، فتستخدم مصطلح "لغة المسند" وما شابهه. والمسند هو اسم نمط الكتابة الخاص المستخدم في تدوين الكتابات العربية الجنوبية.

٢ ـ في التاريخ:

يمتد الإطار الزمني للكتابات العربية الجنوبية من القرن الثامن ق.م حتى السادس الميلادي؛ أي نحو أربعة عشر قرناً. وقد قامت في بلاد اليمن آنذاك ممالك وكيانات سياسية عدة، وشهدت صراعات داخلية وحملات خارجية، وخضعت للاحتلال نحو نصف قرن من الزمان. ويمكن إيجاز ذلك التاريخ بالخطوط الأساسية التالية[٣]:

أ) مملكة سبأ: وعاصمتها مأرب في شمال شرقي اليمن. أكبر الممالك في بلاد اليمن وأشهرها، نشأت منذ مطلع الألف الأول ق.م، و تبوأت المكانة الرئيسة بين الممالك حتى أواخر القرن الأول ق.م، ثم اشتد صراعها مع مملكة حمير، وتأثرت بالحملة الرومانية على اليمن سنة ٢٥ ق.م، وبغزوات الأعراب، وبانتهاء طريق التجارة البري بعد أن قام البطالمة حكام مصر بإنعاش التجارة في البحر الأحمر.

ولذلك بدأت تضعف، وتفقد أجزاء من أراضيها حكمتها اتحادات قبلية انفصلت عنها، وتأثرت في مطلع القرن الثالث الميلادي بازدياد قوة مملكتي حمير وحضرموت، وبحملات الأحباش.

اضطر ملكها شعرأوتر (٢١٠ – ٢٣٠ م) إلى نقل مركزه إلى (ص ن ع: "صنعاء")، واستعاد هيبة المملكة نسبياً وهدأت الأوضاع زمناً، ولكن الملك الأخير نشأ كرب يأمن يهرحب (٢٦٥ – ٢٨٠م) كان ضعيفاً عسكرياً، فتمكن الحميريون من القضاء على مملكته واحتلال العاصمة التقليدية مأرب.

ما تزال أطلال مأرب وسدّها الشهير ومعبدها المخصص لعبادة المقه (محرم بلقيس) واضحة، وقد جرت فيها تنقيبات أمريكية خلال عامي ١٩٥١ - ١٩٥٢ م، وتقوم بعثة ألمانية بالتنقيب فيها منذ ٢٠٠١ م.

---

(١) انظر مثلاً لسان العرب (حمر) . وراجع : دلالة الألفاظ اليمانية في بعض المعجمات العربية، هادي عطية مطر الهلالي .

(٢) انظر مثلاً : كتاب الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير للهمداني، ج ٨، باب القبوريات (ص ١٥٦ – ١٩٥).

(٣) للاستزادة من تاريخ اليمن القديم، راجع :

تاريخ اليمن القديم، ، محمد عبد القادر بافقيه.

أوراق في تاريخ اليمن وآثاره ، يوسف محمد عبد الله ، بحوث ومقالات.

موجز التاريخ السياسي القديم لجنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن القديم)، أسمهان سعيد الجرو

دراسات في تاريخ اليمن القديم، عبد الله حسن الشيبة.

اللغة اليمنية القديمة . فاروق إسماعيل

تاريخ الممالك القديمة في جنوبي الجزيرة العربية، كلاوس شيبمان.

وتميزت في بلاد سبأ مدينة صرواح (نحو ٤٠ كم جنوب غربي مأرب) التي كانت مركزاً دينياً قبل مأرب. ماتزال آثارها واضحة، وكان الكاتب السوري نزيه مؤيد العظم أول من لفت الانتباه إليها؛ بعد أن قام بعدة جولات في اليمن بين ١٩٢٦ — ١٩٣٦م[1]. وتنقب فيها بعثة ألمانية منذ ١٩٩٢.

ب) مملكة قِتْبان وعاصمتها تمنع (هجر كَحْلان). نشأت في جنوبي سبأ خلال القرن الثامن ق.م، واتسع نطاقها في القرن التالي بعد أن تحالفت مع سبأ، وقضتا معاً على مملكة أوسان في الجنوب. ظلت فترة طويلة مملكة مستقرة ومزدهرة اقتصادياً بفضل مرور طرق التجارة في عاصمتها.

تأثرت بالصراع السبئي الحميري منذ القرن الأول ق. م. وفي القرن الثاني م وقفت إلى جانب حضرموت في صراعها مع سبأ، فغزا السبئيون عاصمتها في نحو ١٦٠ م وأحرقوها ودمروها.

نقبت في عاصمتها بعثة أمريكية خلال عامي ١٩٥٠ — ١٩٥١ م، وكشفت عن آثار عمرانية متنوعة، أهمها القصر الملكي والمعبد والسوق التجارية.

ج) مملكة حضرموت وعاصمتها شبوة. نشأت في شرقي اليمن، وشملت مناطق غربي سلطنة عُمان أيضاً.

كانت تتميز بقوتها الاقتصادية مستفيدة من غنى أراضيها بأجود أنواع اللُّبان والبخور والمر. تأثرت خلال القرن الأول ق.م بازدياد النفوذ الحميري وتأثيره في مناطقها الغربية. وفي القرن الثاني م اصطرعت مع سبأ، ثم تحالفتا في القرن التالي لمواجهة حمير، ولكن ذلك لم يدم طويلاً؛ إذ غزاها الملك السبئي شعر أوتر، ودمر العاصمة.

انتقل الحكم فيها إلى أسرة جديدة حاربت حمير، ولكنها ظلت ضعيفة، واحتلها الحميريون في أواخر القرن الثالث م.

ما تزال عاصمتها شبوة تحتفظ بالاسم نفسه، وقد كشفت التنقيبات الفرنسية ثم السوفييتية- اليمنية عن سور المدينة وقصرها الملكي ومعبد الإله "سين ذي أليم"، وكذلك عن آثار في مواقع عدة من المملكة (ميناء قنا، قلعة عر ماوية، ميفعة، سمهرم ....).

ذ) مملكة معين وعاصمتها قرناو (معين). نشأت في منطقة الجوف شمالي اليمن في أواخر القرن السابع ق.م.

برع سكانها في التجارة الخارجية، ووصلوا في القرن السادس ق.م إلى بلاد الحجاز، حيث أنشؤوا مدينة تجارية خاصة تدعى ددن (ديدان)، كما وصلوا بتجارتهم إلى مصر وبلاد الشام والرافدين واليونان.

---

[1] رحلة في البلاد العربية السعيدة . من مصر إلى صنعاء، نزيه مؤيد العظم، ط١، القاهرة ١٩٣٧ .

تأثرت كسائر الممالك بتطورات القرن الأول ق.م، بل تأثرت اقتصادياً أكثر من غيرها، ففقدت مصدر قوتها. واستغل السبئيون ذلك وضموها إلى حكمهم قبيل الحملة الرومانية (٢٥ ق.م).

كشفت التنقيبات عن آثار عاصمتها المحصنة، وآثار مدن عديدة ضمن نطاقها، مثل: يثل، هرم، كتال، كمنهو، نشان، نشق.

هـ) **مملكة أوسان** وعاصمتها مسور في أقصى الجنوب اليمني. نشأت في مطلع القرن السابع ق.م منفصلة عن قتبان، ولكنها لم تدم سوى فترة قصيرة.

و) **مملكة حِمْيَر** وعاصمتها ظفار وسط اليمن. نشأت في ١١٥ق.م؛ وهو التاريخ الذي يشكل بداية التقويم الحميري، ودامت حتى الاحتلال الحبشي ٥٢٣م.

مرّ تاريخ المملكة بمرحلتين أساسيتين؛ هما:

١- مرحلة الصراع مع سبأ (نحو ١١٥ ق.م – ٢٨٠ م)

٢- مرحلة المملكة الحميرية الموحدة (نحو ٢٨٠ – ٥٢٣ م)

وقد تميزت المرحلة الثانية بتوحد بلاد اليمن تحت حكمها، وبروز قوتها العسكرية وامتدادها إلى العراق و بلاد فارس، وانتشار الأفكار الدينية التوحيدية فيها (المسيحية اليهودية، الأحناف) بدلاً من الوثنية، وتفاقم الصراع الديني المسيحي – اليهودي والتنكيل بالمسيحيين واضطهادهم. وقد كان ذلك سبباً رئيسياً للاحتلال الحبشي وانهيار المملكة.

خضعت بلاد اليمن للاحتلال الحبشي (٥٢٣- ٥٧٥م)، ثم تحررت إثر ثورة سيف بن ذي يزن التي ساندها الساسانيون حكام إيران، لكنهم ما لبثوا أن أبعدوه وحكموا اليمن حكماً مباشراً حتى دخول الإسلام إليها عام ٦٢٨ م.

٣ـ مصادر اللغة العربية الجنوبية:

أشرنا إلى أن اللغة العربية الجنوبية تتمثل في الكتابات القديمة المكتشفة في اليمن ومايجاورها، تضاف إليها أعداد قليلة من النقوش وجدت في أمكنة بعيدة وصل إليها اليمنيون القدماء خلال نشاطهم التجاري و أهمها: مدينة ددن "ديدان" مدينة المعينيين في بلاد الحجاز، وهي العلا شمالي المدينة المنورة، وكذلك سقارة قرب القاهرة، وجزيرة ديلوس اليونانية، ومدينة أوروك (الوركاء، جنوب شرقي السماوة في جنوبي العراق).

تتميز هذه الكتابات بأن اكتشافها سبق التنقيب الأثري في المدن والمواقع التاريخية القديمة، بل كان دافعاً محرضاً على ذلك، ولكن الأوضاع السياسية المضطربة في اليمن لم تسمح بحصول تنقيب منهجي منظم حتى ١٩٧٢م؛ عندما بدأت بعثة ألمانية بالعمل في موقع حُقّة همدان، شمالي صنعاء.

يمكن تقدير عدد النقوش الكتابية العربية الجنوبية المكتشفة حتى الآن بنحو خمسة عشر ألف نقش، وهي تشكل مصادر أساسية لدراسة العربية الجنوبية، ولكتابة التاريخ السياسي والحضاري لليمن قبل الإسلام. وسنلقي الضوء عليها في محاور ثلاثة، هي:

أ) الاكتشاف و الدرس:

لابد من الإشارة في البداية إلى أن الفضل في الاهتمام بها جمعاً ونشراً ودراسةً يعود إلى المستشرقين؛ كما هي حال جميع الكتابات القديمة المكتشفة في أرجاء الوطن العربي. ولكن الوضع تبدل قليلاً في العقود الأخيرة مع ظهور عدد وفير من الباحثين اليمنيين المهتمين بتراثهم القديم.

ولذلك يجب التنويه إلى جهود أولئك المستشرقين، وعرض أبرزها[1] وتعد بعثة الدنمركي كارستن نيبور Carsten Niebuhr أول بعثة استكشافية أوربية وصلت إلى اليمن في أواخر ١٧٦٢م. و كانت بعثة سيئة الحظ؛ إذ لم يبق على قيد الحياة من أعضائها الستة غير نيبور بعد تعرضهم لحوادث أليمة.

أثار ما نشره نيبور عن رحلته رغبة هواة وعلماء أوربيين في زيارة اليمن ومشاهدة آثارها المادية والكتابية، فسافر إليها خلال القرن التاسع عشر ألمان وفرنسيون، وزارها عدد من ضباط البحرية العاملين في شركة الهند البريطانية، وشرعت مؤسسات علمية بتنظيم رحلات موجهة لجمع النقوش الكتابية، وظهر نوع من التنافس بينها حول ذلك. وكان أبرزها:

١- رحلة الفرنسي هاليفي J. Halevy بتكليف من الأكاديمية الفرنسية، سنة ١٨٦٩م، وقد اصطحب معه في صنعاء يمنياً يهودياً يدعى حاييم حبشوش، وعلّمه كيفية استنساخ النقوش كي يتابع ذلك بعد عودته، ونسخا ٦٨٦ نقشاً[2].

٢- رحلات النمساوي جلازر E. Glaser. وكانت الأولى منها بتكليف من الأكاديمية الفرنسية (١٨٨٢-١٨٨٤م)، والثانية بجهد شخصي (١٨٨٥م)، وفي الثالثة (١٨٨٧- ١٨٨٨م) صمم على الوصول إلى مأرب، وتخفى بزي رجل دين مسلم حتى حقق ذلك، ومكث في مأرب ستة أسابيع. وتمت رحلته الرابعة (١٨٩٢- ١٨٩٤م) بتكليف من المجمع العلمي في براغ، ولكنه لم يستطع التنقل بسبب اضطراب

---

(1) للاستزادة: راجع:
- المستشرقون وآثار اليمن، محمد عبد القادر بافقيه.
- موجز التاريخ السياسي القديم جنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن القديم)، أسمهان سعيد الجرو، الفصل الرابع.
- اللغة اليمنية القديمة، فاروق إسماعيل، (القسم الثالث).

(2) كتب حبشوش عن الرحلة باللهجة العربية ليهود اليمن. وقد تُرجم وحُقق ماكتباه، ونشر في كتاب عنوانه: رؤية اليمن بين حبشوش وهاليفي.

الأوضاع السياسية فاضطر إلى توجيه يمنيين علّمهم طريقة الاستنساخ ودفع لهم أجوراً مغرية. وهكذا استطاع جمع استنساخات نحو ألفي نقش كتابي من مناطق مملكتي سبأ وقتبان.

٣- رحلة بعثة أكاديمية العلوم النمساوية (١٨٩٨م) بإدارة الباحثين موللر Müller، لاندبرج Landberg. وقد أخفقت في مهمتها، إذ منعتها السلطات البريطانية في عدن من دخول البلاد، فسارت شرقاً في المناطق الساحلية، واستنسخت نقوشاً قليلة، ثم توجهت إلى جزيرة سقطرى لدراسة اللهجات المحلية فيها.

وخلال ذلك أسهم عدد من المختصين باللغات السامية القديمة في فك رموز تلك الكتابات، حتى اكتملت بجهد الألماني جزنيوس Gesenius وتلميذه روديجر Rodiger اللذين وصفاها بالكتابة الحميرية. وبدأت أيضاً عملية نشر النقوش الشاملة في الأكاديمية الفرنسية التي أصدرت مدونة النقوش السامية CIS(١٨٨٩- ١٩٣٢م)، حيث خصصت الأجزاء الثلاثة الأولى منها للنقوش اليمنية.

اكتمل نشوء علم " الدراسات السبئية " في القرن العشرين م، وصدرت مئات المؤلفات الأوربية التي ضمت نشر النقوش وقواعد العربية الجنوبية، وتاريخ اليمن القديم وآثارها وانتظمت حركة التنقيب الأثري.

كما برزت جهود عربية مصرية ويمنية، وافتتحت أقسام عدة للآثار في الجامعات اليمنية منذ ١٩٨٢م (جامعة صنعاء)، وصدرت مجلات متخصصة عدة في اليمن (ريدان، دراسات يمنية، الإكليل....) أثمرت عن حركة علمية نشطة.

ب) خط المسند:

وصف الخط أو القلم الذي دونت به الكتابات بالمسند، وهو اسم قديم، تواتر استخدامه في كتابات الأخباريين اليمانيين، وكان يدل على النقش الكتابي المدون على الحجر وغيره من المواد الصلبة، ثم اتسعت دلالته بمرور الزمن لتشمل الكتابة القديمة في اليمن. ولعل الطابع الهندسي، وغلبة الحركات المستقيمة (العمودية والأفقية) فيها؛ نظراً لسهولة نقشها في المواد الصلبة، هو الذي أوحى بهذه التسمية، لأن الحروف تبدو مسندة بعضها إلى بعض.

استخدمت كتابة المسند في جميع الممالك اليمنية القديمة، وقد اختلف الباحثون في تحديد المملكة الأولى التي بدأ فيها التدوين بالمسند، ولكن الشواهد النقشية المكتشفة في الفترة الأخيرة تشير إلى أن بداية انتشار التدوين بالمسند كانت في أواخر القرن التاسع وبداية الثامن ق.م؛ وذلك في سبأ وقتبان وممالك مدن الجوف (قبل مملكة معين الموحدة).

تتألف كتابة المسند الأبجدية من (٢٩) حرفاً، تكتب منفصلة – عدا النقوش الخشبية المدونة بأشكال خاصة متصلة– وقد مرت بمراحل من التطور؛ ولاسيما في النقوش السبئية، وبشكل يوازي مراحل تطورها اللغوي التي

ذكرناها سابقاً- ، فاتصفت خلال المرحلة القديمة بالطابع الهندسي والأشكال المستطيلة والزوايا القائمة والتناسق بين أحجام الحروف، وكثر فيها استخدام أسلوب المحراث، أي البدء من اليمين إلى اليسار ثم العودة من اليسار إلى اليمين، وهكذا حتى نهاية النقش.

ثم ظهر في المرحلة الوسطى ميل إلى الزخرفة، وظهرت الزوايا الحادة بدلاً من القائمة، وصارت الخطوط المستقيمة تميل إلى الانحناء. وفي المرحلة الحديثة اتسع نطاق الزخرفة بشكل واضح.



انتقلت كتابة المسند مع التجار والمهاجرين اليمنيين إلى مناطق شتى، واشتقت منها كتابات جديدة تعرضت لتبدلات بسيطة لا تخفي أصولها. وأبرز الكتابات المدونة بخط مشتق من المسند خارج النطاق الجغرافي لبلاد اليمن، هي:

١- **كتابات شمال غربي الجزيرة العربية**؛ أي الثمودية واللحيانية والصفوية (أو الصفاتية). ولدى المقارنة يتضح أن أصحابها عدلوا أشكال المسند، فاختزلوا أجزاء منها أو أضافوا إليها أو غيروا اتجاهها.

٢- **الكتابات الأحسائية** نسبة إلى منطقة الأحساء شمال شرقي المملكة العربية السعودية. وتتمثل في نحو ثلاثين نقشاً منقوشاً مدوّناً على قبور، وتعود إلى ما بين القرنين الخامس والثاني ق.م.

٣- **كتابات قرية الفاو**، قرب سليل شمال شرقي نجران. وكان هذا الموقع مركزاً أو عاصمة لمملكة كندة ومحطة تجارية على طريق القوافل، يسمى في النقوش (قريتم ذت كهلم) أي قرية الإله كهل. وهي تعود إلى الفترة الواقعة بين القرنين الثاني ق.م والرابع الميلادي.

٤- **الكتابات الحبشية (الجعزية)** التي يعود أقدمها إلى أواخر القرن السابع ق.م، وتتطابق أشكال ٢٤ حرفاً فيها مع المسند، أما الأشكال الخمسة الأخرى في المسند فقد أهملوها لعدم وجود مقابلات لها في لغتهم، وهي (ث، ذ، س، ظ، غ)، ثم أضافوا ستة أشكال جديدة تعبر عن أصوات خاصة بهم. أي أنها تتألف من ثلاثين شكلاً رئيساً. وفي القرن الرابع الميلادي قاموا بعملية الضبط اللفظي، فصار عدد الأشكال الكتابية لديهم مئتين واثنين، إذ ضبطوا (٢٦) منها بسبع حالات (حركات)، و(٤) منها بخمس حالات.

أما البحث عن أصل المسند الذي يعود الفضل في فك رموزه إلى الألماني جزنيوس Gesenius فيدفع إلى التفكير بالأبجدية الفينيقية على غرار معظم كتابات الألف الأول ق.م، ولكن المقارنة الشكلية تبين أن وجوه التشابه بين المسند والفينيقية ليست أكثر مما بين المسند والسينائية، ولذلك نرجح أن تكون كتابة المسند إبداعاً يمنياً خاصاً متأثراً بالسينائية.

ج) طبيعة الكتابات وموضوعاتها:

يمكن تصنيف النقوش اليمنية القديمة في ثلاث مجموعات:

١- نقوش موجزة غير متقنة الخط، يسميها الباحثون "مخربشات"، دوّنها كتبة مرافقون أو مشاركون في القوافل التجارية على صخور وحجارة في سفوح الجبال وجوانب الوديان، وتتضمن أسماء شخصية ودعوات إلى الآلهة وخواطر شخصية.

٢- نقوش متوسطة الحجم، تتألف من بضعة سطور، تتناول موضوعات شتى.

٣- نقوش مطوّلة دوّنت بعناية على جدران المعابد والمباني الضخمة والأنصاب الحجرية وبعض المصنوعات النفيسة والمهمّة، وهي في الغالب ذات طابع رسمي توثيقي.

أما موضوعاتها فمتنوعة، وأهمها هي:

١- **أعمال البناء**: كان من الشائع لدى اليمنيين القدماء، عند الانتهاء من عملية بناء مبنى ديني أو سكني أو إداري أو إقامة منشآت اقتصادية (طرق، مدرجات، سدود، برك، قنوات، آبار...) أو تحصينات عسكرية، أن يدونوا نقشاً على حجر عُني بنحته أو على جدار المبنى نفسه، ويسجلون فيه كلاماً يخلّد ذكرى الذين أسهموا في الإنجاز، ووصفاً له ولأسلوب بنائه، ويختمون النقش بدعوات إلى الآلهة مصوغة بأسلوب محدد. وكان ذلك يشمل أعمال الترميم والتجديد أيضاً.

٢- **الحياة الدينية**: تشكل النقوش التي تصف مظاهر الحياة الدينية قسماً كبيراً، وهي تتضمن معلومات متنوعة عن العقائد الدينية وشعائر العبادات، وتبين طبيعة النذور والهبات والقرابين، والمناسبات والأعياد، وتسمّي الآلهة المعبودة وتذكر نعوتها ووظائفها وأسماء معابدها وأشكال الصلوات والأدعية الموجهة إليها.

وبينها طائفة من النقوش المتميزة التي تتحدث عن حالات اعتراف بالخطايا وأساليب التكفير والتوبة. ولكننا لا نجد بينها نقوشاً تدخل في إطار "الأدب الديني" على غرار ما كان موجوداً في مناطق أخرى من الشرق القديم، ولذلك نفتقر إلى معرفة تصورات اليمنيين القدماء النظرية المدونة عن عالم الآلهة وعملية الخَلْق وتنظيم الكون وغير ذلك مما يتصل ببدايات التفكير التأملي للإنسان.

٣- **الحياة الاجتماعية والإدارية**: تعكس طائفة من النقوش طبيعة الحياة الاجتماعية الأسرية والعامة والعلاقات المختلفة بين الناس، وتصور أساليب تنظيمها وإدارتها. كما نجد بينها قوانين تنظيمية للحقوق والواجبات، ونصوصاً عن المعاملات الاقتصادية (الملْكية، البيع والشراء، الزراعة...) وهي تعبّر -بشكل عام- عن تنظيم دقيق ومتابعة صارمة للقرارات الملكية أو القبلية، وتدل على شيوع الروح الجماعية والتعاون لدى الناس؛ ولاسيما في الاهتمام بالمنشآت العامة والأعمال التي تخدم الجميع.

٤- **الأعمال الحربية**: ثمة نقوش دوّنت بهدف تمجيد المآثر والانتصارات الحربية للملوك والشخصيات الحاكمة المهمّة. وكانت تدوّن عادة بعد العودة من الحرب، وكثيراً ما تبدأ ببيان أن قائد الحرب قدّم نذراً للآلهة حمداً على عونها له في حربه، ثم تسجل وقائع الحرب وأسبابها ونتائجها، وتشفع بحمد الآلهة التي سهلت درب النصر وأعانت وضمنت عودة الجيش سالماً غانماً. وغالباً ما تكون مفصلة، وتعرض معلومات مفيدة عن فنون الحرب، وأساليب تنظيم كتائب الجيش، وأنواع الأسلحة، ومصادر التموين، وما شابه ذلك. ولعلّ من أبرز نماذجها وأقدمها وأطولها النقش المعروف بـ "نقش النصر" للملك السبئي كرب إل وتر (مطلع القرن السابع ق.م) الذي تحدث عن انتصارات ضد مملكة أوسان وفي مناطق أخرى.

ويلاحظ أن الاهتمام بتسجيل الأعمال الحربية ازداد في القرون الثلاثة الأخيرة من تاريخ اليمن القديم، وذلك نظراً لاتساع رقعة مملكة حمير وبروز أهميتها السياسية في المنطقة بشكل عام، واشتداد الصراعات السياسية والأخطار المهددة لها.

٥- **القبوريات:** هي النقوش المدونة على القبور لتكون بمنزلة شواهد لها، وقد أطلق عليها الهَمْداني هذه التسمية في كتابه "كتاب الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير" الذي خصص قسماً من الجزء الثامن لها. وهي منقوشة على قبور وجهاء القوم المحفورة ضمن أرض مستوية أو في أطراف صخور، ويذكر فيها عادة اسم صاحب القبر كاملاً، واسم قبيلته أحياناً، وتحذيرات إلى من يفكر بتخريب القبر. وقد تجاور الكتابة رسوم تصور بعض القرابين.

و نشير إلى أن النقوش اليمنية القديمة مصوغة ـ بشكل عام ـ بأسلوب تعبيري متماثل محدد، وبتعبيرات مكررة؛ ولاسيما التي تتفق في غرضها وموضوعها. ويلاحظ فيها غلبة الأسلوب الإخباري والإيجاز والدقة في التعبير. وقد صيغ معظمها بصيغة الغائب حتى لو كان الكلام متعلقاً بصاحب النقش نفسه.

٤ـ بنية اللغة العربية الجنوبية:

هي لغة النقوش المكتشفة في مناطق الممالك اليمنية القديمة، ويربو عددها –حتى الآن– على عشرة آلاف نقش، وتعود تاريخياً إلى الفترة الواقعة بين القرن الثامن ق.م وعهد أبرهة الحبشي (٥٣٣/٥٣٥- ٥٧١ م).

ميّز الباحثون فيها –اعتماداً على المعطيات اللغوية والجغرافية– أربع لهجات رئيسة، هي السبئية والقتبانية والحضرمية والمعينية. أما مملكة أوسان فلم يعثر على نقوش خاصة بها، في حين تبنى الحميريون اللهجة السبئية وكتبوا بها.

ويقترح بيستون إطلاق تسمية "اللغات الصيهدية" عليها مجتمعة، وذلك نسبة إلى الاسم "صَيْهَد" الذي يرد لدى الجغرافيين العرب القدامى للدلالة على منطقة جنوب غربي الجزيرة العربية الممتدة بين حدود الصحراء الرملية (رملة السبعتين) والأطراف الداخلية من المرتفعات الغربية في اليمن، نظراً لأن معظم النقوش اليمنية القديمة وجدت هناك.

١- **السبئية:** هي لهجة مملكتي سبأ وحمير. فاقت اللهجات الأخرى من حيث انتشارها، وطول زمن استخدامها. وتفوقها من حيث عدد نقوشها المعروفة التي عثر عليها في العاصمة مارب، وفي مواقع أخرى متفرقة، وهي تغطي معظم الفترة التاريخية التي ذكرناها.

شهدت السبئية، نظراً لطول مدة استخدامها، تطورات لغوية متنوعة، ولذلك يقسمها الباحثون إلى ثلاث مراحل، هي:

- المرحلة القديمة (المبكرة)، تمتد من البدايات حتى حوالي الميلاد.
- المرحلة الوسطى، تمتد من الميلاد حتى أوائل القرن الرابع الميلادي، وإليها تعود أغلب النقوش.
- المرحلة الحديثة (المتأخرة)، تمتد من أوائل القرن الرابع حتى النصف الثاني من القرن السادس الميلادي.

وتعد السبئية اللهجة الأساسية في اللغة اليمنية القديمة، وقد أضحت قواعدها النحوية واضحة ومؤكدة، ولذلك يتم الاعتماد عليها عند دراسة اللغة، مع الإشارة إلى المختلف في اللهجات الأخرى. وقد تأثرت في المرحلتين الوسطى والحديثة باللغة الحميرية الأم.

٢- **القتبانية:** هي لهجة مملكة قتبان. تعود نقوشها المعروفة إلى الفترة الواقعة بين القرن السابع ق.م والثاني الميلادي، وقد عثر عليها في العاصمة تمنع وفي مواقع وادي بيحان ووادي حريب وجنوبيهما. ويلاحظ فيها أنها تتضمن مظاهر لغوية موغلة في القدم.

٣- **الحضرمية:** هي لهجة مملكة حضرموت. وشواهدها الكتابية قليلة، وقد كشف عن معظمها في العاصمة شبوة ومناطقها، وفي وادي حضرموت، وعلى الساحل حتى شرقي مدينة صلالة العُمانية (موقع خور روري، سمهرم قديماً). وهي تعود إلى الفترة الواقعة بين القرن السابع ق.م ونهاية الثالث الميلادي.

٤- **المعينية:** هي لهجة مملكة معين. كشف عن معظم شواهدها الكتابية في العاصمة قرناو وفي بعض المواقع القريبة منها في وادي الجوف، مثل: يثل، كمنهو، نشان، نشق. كما وجدت نقوش معينية في مواقع خارج اليمن؛ أهمها مستوطنة ددن (العلا) التجارية التي أقامها المعينيون في شمالي يثرب (المدينة المنورة)، وفي سقارة جنوبي القاهرة، وجزيرة ديلوس اليونانية. وتعود النقوش المعينية إلى الفترة الواقعة بين القرنين السادس والأول ق.م.

وكانت هناك -إلى جانب اللهجات الأربع- لهجات محلية غير رسمية مستخدمة في مناطق صغيرة المساحة، أبرزها:

- **الهرمية** نسبة إلى مدينة هرم في منطقة الجوف، على وادي مذاب (خربة آل علي أو خربة هَمْدان، قرب الحزم)، وهي لهجة قريبة من السبئية، وتتضمن بعض الظواهر اللغوية المماثلة للهجات بعض القبائل العربية الشمالية.
- **الردمانية** التي كان يتحدث بها الردمانيون القاطنون في المنطقة الواقعة بين رداع والبيضاء، وتبدو متأثرة بالقتبانية.
- **لهجة النصين الأدبيين** الوحيدين بين النقوش اليمنية، وهما نص أنشودة المطر أو الاستسقاء[١٠]، ونص ترنيمة الشمس[١١].

---

(١٠) راجع للاستزادة:
- تاريخ حضارة اليمن القديم، زيد عنان.
- من نقوش محرم بلقيس، محمد عبد القادر بافقيه، كريستيان روبان.
- أوراق في تاريخ اليمن وآثاره، يوسف محمد عبد الله: (بحوث ومقالات).

(١١) راجع: ترنيمة الشمس. نقش القصيدة الحميرية "صورة من الأدب في اليمن القديم"، يوسف محمد عبد الله.

ينفردان عن نقوش اللهجات الأربع (الرسمية) بظواهر معجمية ونحوية خاصة. ولابد من شواهد أخرى مماثلة لهما حتى تتضح صورتهما تماماً.

- **لهجة النقوش الخشبية** التي عثر عليها في وادي الجوف. وهي مدونة على قطع خشبية من عُسُب النخيل وشجر السدر (العلْب) وغيرها، بخط متصل الحروف مشتق من المسند، اصطلح على تسميته بالخط الشعبي أو اليدوي أو الزبور –استناداً إلى مصطلح الزُّبر الحميرية لدى الهمداني– . وهي تتميز عن غيرها باحتوائها على صيغ ضمائر المتكلم والمخاطب، وأفعال الأمر، وعلى ألفاظ خاصة تتصل بالحياة الشعبية اليومية. ولم تنته دراسة هذه النقوش كلها بعد، ويُعتقد أن قسماً منها يعود إلى القرن السادس ق.م.

هاجرت قبائل يمنية كثيرة بعد انهيار سد مارب انهياراً تاماً في نحو ٥٦٥ م إلى شمالي الجزيرة العربية، وتفرقت في أرجائها، وذلك بسبب الظروف الاقتصادية السيئة التي برزت خلال الاحتلال الحبشي لليمن. واختلطت هناك بالقبائل العربية الشمالية، وبدأت تستخدم لغتها. وعندما ظهر الإسلام في مطلع القرن التالي دخل فيه أهل اليمن (٦٢٨ م)، وشاعت العربية الشمالية في ديارهم، وتحولوا إليها، وصارت اللغة الكتابية لديهم بدلاً من لغتهم القديمة.

لم يُعْنَ اللغويون والنحويون العرب، الذين انصرفوا خلال عصر الاحتجاج (القرنين الأول والثاني الهجريين) إلى جمع لهجات القبائل العربية وتدوينها، باللهجات اليمنية ؛ وذلك انطلاقاً من الشعور الذي عبّر عنه أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ) في قوله : **"ما لسانُ حِمْيَر وأقاصي اليمن اليوم بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا"**[١٢].

ولكن بعض المساند الحميرية –كما سميت في المصادر العربية– وردت بشكل متناثر في مصنفاتهم، ولقيت اهتماماً خاصاً من علماء اليمن، ولاسيما الهمداني (القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي) الذي اهتم في الجزأين الثامن والتاسع من كتابه "الإكليل" بالحديث عن لغة حمير، كما أورد مادة لغوية يمنية قديمة مفيدة في الأجزاء الأخرى، وفي كتابه "صفة جزيرة العرب". وتبعه في ذلك نشوان بن سعيد الحميري (القرن السادس للهجرة) في كتابه "شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم".

وتوجد في الوقت الحاضر لهجات يمنية محكية في أطر جغرافية محدودة، تقع بشكل خاص في جنوب شرقي اليمن، تتضمن مظاهر لغوية متميزة لا نجدها في النقوش. ويعتقد أنها حصيلة تطور لهجات يمنية قديمة لم تدون في نقوش ؛ إذ أنه ليس هناك ما يؤكد أن اليمنية القديمة المدونة تمثل كل اللهجات التي كان اليمنيون القدماء يتحدثون بها.

ومن أبرز اللهجات المعاصرة –التي ربما تكون هي المقصودة في إشارة أبي عمرو بن العلاء إلى لسان "أقاصي اليمن"– نذكر :

(١٢) طبقات فحول الشعراء لابن سلاّم، ج ١، ص ١١.

- المَهْرية التي يتحدث بها بضعة آلاف من سكان محافظة المهرة (الغيضة) في أقصى الجنوب الشرقي من اليمن. وتمتد حدود استخدامها غرباً حتى الجانب الشرقي من وادي المسيلة، وشرقاً ضمن الأراضي العُمانية.
- لهجات منطقة ظفار الحدودية الموزعة بين عمان واليمن. وهي: الهوبيوتية، الجبالية (الشخاوري)، الحرسوسية، البطحرية. وتبدو الأولى منها ذات صلة وثيقة بالمهرية؛ إذ يفهم المتحدثون بها المهرية جزئياً.
- السُقُطْرية التي تشمل عدة لهجات شائعة في جزر سقطرى، عبد الكوري، سمحة. وهي ـ بشكل عام ـ لهجات تتطور وتتبدل بسرعة تحت تأثير العربية، وهي مهددة بالانقراض بدرجات متفاوتة.

ومن ناحية ثانية؛ هناك ألفاظ وأساليب صرفية ومظاهر نحوية قديمة ما تزال حية دارجة على الألسن في أماكن متفرقة من اليمن. وهي تشكل ثروة مهمة ومفيدة في فهم اللغة اليمنية القديمة ودراستها.

وثمة فروق أساسية بين اللهجات اليمنية القديمة، تتمثل في عدد من المظاهر الصوتية والصرفية والنحوية التي استقلت بها كل لهجة عن الأخرى، إضافة إلى وجود مفردات خاصة في كل لهجة منها.

وتعد تلك الفروق معياراً أساسياً لتحديد لهجة نقش ما، كما يستفاد في التحديد من أسماء الأعلام المذكورة فيه (اسم صاحب النقش ونسبه، أسماء الآلهة المعبودة، أسماء الأماكن..)، وكذلك من الموقع الجغرافي الذي عثر فيه على النقش.

٥ ـ الفروق اللهجية:

إن اللهجات الأربع الرئيسة التي ارتبطت تسمياتها بأسماء الممالك اليمنية القديمة هي تنوعات لهجية للغة واحدة كانت سائدة في إطار جغرافي واسع يضم كيانات سياسية متعددة، ولذلك اختلفت في عدد من المظاهر، وتمايزت بعضها عن بعض بتأثير افتقاد التواصل بين الناطقين بها.

أما اللهجات المحلية الأخرى فقد كانت جزراً لهجية محدودة الانتشار، ويعود تمايزها إلى خصوصيات في الأنماط المعيشية، أو الأغراض التي خصت بها؛ كما في تدوين الأدب؛ أو في طبيعة الأوضاع الاجتماعية التي ارتبطت بها، كما في النقوش الخشبية.

وتتمثل الفروق الأساسية بين اللهجات المختلفة في عدد من المظاهر الصوتية والصرفية والنحوية التي استقلت بها كل لهجة عن الأخرى، إضافة إلى التباين في الدلالات المعجمية للمفردات. ولاشك في أن طول المدى الزمني لاستخدامها أسهم في ازدياد التباين بينها وتعميقه.

إن هذا الوضع اللغوي يتناسب مع طبيعة العلاقة بين اللغة واللهجات المتفرعة عنها، فقد كان علماء العربية لا يميزون بين اللغة واللهجة تمييزاً دقيقاً، وخلطوا بينهما من حيث الاصطلاح، ولذلك قالوا: لغة تميم، ولغة طيء، ولغة هذيل.....، وماكانوا يريدون بذلك سوى ما يفيد مصطلح "لهجة".

ويتضح من دراسات علم اللغة أن نمو اللهجة واستمراريتها وتباعدها عن اللغة الأم يتوقف على درجة قوة اللغة وتأثيرها في الأفراد ؛ وذلك ضمن معادلة عكسية. فقد اندمجت اللهجات العربية الشمالية والجنوبية القديمة بسرعة في كيان اللغة العربية الفصحى بعد انتشار الإسلام وسيادته ورسوخ لغة القرآن الكريم في الأذهان والتفكير، بينما نجد بالمقابل أن اللاتينية لم تصمد إزاء اللهجات المتفرعة عنها ، فاقتصر استخدامها على الشؤون الدينية ، وارتقت لهجاتها كالإيطالية والفرنسية والإسبانية إلى لغات مستقلة.

كما أن عامل القوة والسيادة يؤدي دوراً مهماً في هذا الصراع العفوي بين اللغة واللهجة وبين اللهجات نفسها ، ويعود ذلك إلى غلبة اللهجة السبئية على اللهجات الأخرى لعلو شأن المملكة السبئية عبر مراحل التاريخ اليمني القديم حتى سقوطها على يد الحميريين الريدانيين في أواخر القرن الثالث م ، بل إنها قاربت –بعد ذلك– درجة اللغة الواحدة السائدة عندما تبناها الحميريون في مملكتهم التي توحدت اليمن في كنفها خلال ثلاثة القرون السابقة للإسلام، وترتبط تسمية علماء العربية الأوائل لها بلغة حمير أو لسانها بهذا التحول.

ويمكن أن نذكر – على سبيل المثال – عدداً من لغات المشرق القديم التي تعرضت لتطورات مشابهة ، فاللغة الأكدية القديمة (الأم) تمايزت إلى لهجتين هما الآشورية في شمال بلاد الرافدين والبابلية في وسطها وجنوبها. وارتبطت كل منها بقوى سياسية وممالك، ومع طول المدى الزمني لاستخدامها وتوسع مناطق النفوذ السياسي لها انقسمت إلى لهجات أخرى أدق، بدت وكأنها قائمة بذاتها كآشورية المستوطنات التجارية التي أقامها الآشوريون في بلاد الأناضول، وبابلية مملكة ماري في الجزء السوري من وادي الفرات وغيرهما. كما أن اللغة الآرامية انقسمت إلى نحو عشر لهجات موزعة في مناطق متفرقة، وعندما ارتبطت اللهجة السريانية منها بالديانة المسيحية سادت وطغت على اللهجات الأخرى، وصمدت وحدها حتى أيامنا هذه.

إن اللهجات العربية الجنوبية لم تكن بعيدة بعضها عن بعض كثيراً، بل اختلفت في جوانب محدودة ومحددة، نذكر من أهمها مايأتي :

في المستوى الصوتي: تتميز اللهجة الحضرمية بخصوصية لفظ بعض الأصوات وإبدالها، والتعبير عنها بشكل مختلف كتابياً، منها :

١- إبدال السين ثاء، ولاسيما لدى كتابة الأسماء الأجنبية وكتابة اسم العدد (ثلاثة)، نحو: د ل ث "جزيرة ديلوس " ش ل س ت "ثلاثة "

٢- تخفيف الزاي وإبدالها ذالاً في بعض أسماء الأعلام، نحو: إ ل ع ز / إ ل ع ذ، ي ز أ ن/ ي ذ أ ن.

٣- إبدال العين ألفاً، نحو: ع د/ أ د " حتى ".

وفي المعينية تبدل الألف هاء لدى كتابة اسم الموصول "الذين": أ ل / ه ل. وقد ترد الهاء صوتاً إضافياً في الكلمة، كما في: ب ن / ب ه ن "ابن "، ث م ن / ث ه م ن " ثمان ".

في المستوى اللغوي :

تنفرد السبئية عن سائر اللهجات في صياغة المصدر المنتهي بنون تلحق بآخر صيغة الفعل الماضي منه ، نحو : ث و ب ، ث و ب ن " أصلحَ ، إصلاحٌ ". خ م ر ، خ م ر ن " وهبَ ، وَهْبٌ ". ويرجح أن هذه النون تماثل النون التي ترد في صيغ مصدرية في العربية أيضاً ، مثل غفر غفراناً ، عمر عمراناً ، طاف طَوَفاناً.

و تتنوع في اللهجات صيغ بناء الاسم المعرف بأداة التعريف أو بالإضافة ، أو الاسم النكرة. وذلك حسب حالة الاسم (مفرد، مثنى، جمع مذكر، جمع مؤنث، جمع تكسير). ويلاحظ فيها كثرة الصيغ الثانوية إلى حد كبير، ويتضح ذلك فيما يأتي :

المعرف بأداة التعريف :

	المفرد، الجمع المؤنث السالم، جمع التكسير	المثنى	الجمع المذكر السالم
السبئية	- ن	- ن هـ ن كذلك: ي ن هـ ن، ي ن ي هـ ن، ي ن هـ ي ن، ي ن ي هـ ي ن	ن هـ ن (في شاهد واحد)
المعينية	- ن كذلك: هـ ت ن (للجمع المؤنث)	- ن هـ ن كذلك: ن ي هـ ن	
القتبانية	- ن	- ن هـ ن كذلك: ن ي هـ ن	
الحضرمية	- هـ ن	- ي هـ ن كذلك: ي ن	

المعرف بالإضافة:

	المفرد، الجمع المؤنث السالم، جمع التكسير	المثنى	الجمع المذكر السالم
السبئية	-	- ي	- ي
المعينية	- هـ	- ي هـ ي	- هـ، هـ ي
القتبانية	- هـ	- ي، - هـ ي، - و، ي و	- هـ
الحضرمية		- ي، - هـ ي	- هـ ي

علامات تنكير الاسم:

	المفرد، الجمع المؤنث السالم، جمع التكسير	المثنى	الجمع المذكر السالم
السبئية	- م	- ن	- ن
المعينية	- م، هـ م	- ن	- ن
القتبانية	- م	- ن	
الحضرمية	- م، - هـ م	- ن	

تتنوع أيضاً صيغ مجموعة من أسماء الأعداد الأساسية في حالتي التذكير والتأنيث، وذلك على النحو الآتي:

المذكر	المؤنث
(١) أ ح د، ع س ت (معينية)، ط د(قتبانية)	أ ح ت، ط ت
(٢) ث ن ي، ث ن و (قتبانية)	ث ت ي، ث ن ت ت (ردمانية)
(٣) ش ل ث، ث ل ث	ش ل ث ت، ث ل ث ت، ش ل س ت(حضرمية)
(٦) س د ث، س ث، س ت (حضرمية)	س د ث ت، س ث ت
(٨) ث م ن ي، ث م ن، ث م ن و(ردمانيــــة) ث هـ م ن ي (معينية).	ث م ن ي ت، ث م ن ت، ث م ت، ث م ن و ت (ردمانية، حضرمية)

ونجد بينها اختلافات أقل في صيغ الأعداد المركبة والترتيبية وألفاظ العقود، ولكنها تتفق في الأشكال الستة التي رمزوا بها إلى الأرقام، ودونوا رقماً ما.

تتميز اللهجات غير السبئية عن السبئية بتحول الهاء في صيغ الضمائر المنفصلة إلى سين، نحو: هـ أ: س أ "هو، هي"، هـ م: س م "هم". والصيغة السبئية الهائية هي التي تتفق مع مثيلاتها في معظم اللغات السامية، ولكنها تكون في الأكدية بالشين.

أما الضمائر المتصلة فاللافت للانتباه فيها صيغة ضمير الرفع المتصل الدال على الفاعل (المخاطب والمخاطبة) التي تكون بالكاف (مقابل التاء في العربية). وهي صيغة ماتزال شائعة في اللغة المحكية المعاصرة في مناطق متفرقة في اليمن؛ ولاسيما في المناطق الواقعة بين تعز وإب. وتتنوع صيغ ضمائر النصب والجر، ونجد فيها تحول الصيغة السبئية الهائية إلى سين في اللهجات الأخرى.

ثمة اختلافات بين اللهجات في صيغ بعض ضمائر الإشارة، ولاسيما بين السبئية والقتبانية، وكذلك في صيغ الضمائر الموصولة.

ويلاحظ في الصيغ الفعلية اضطراب الصيغ الواردة في الشواهد، ونجد فيها عدم اتصال ياء التثنية وواو الجماعة بالفعل الماضي في المعينية، وعدم وجود فارق كتابي – بسبب اعتماد تدوين الحروف الصامتة وحدها- بين صيغ عدة مختلفة في الماضي والمضارع، وغياب المضارع المنون في القتبانية و الحضرمية. وتتميز القتبانية والمعينية بمجيء باء زائدة قبل المضارع غير المنون، نحو: ب ي م ت ع "يحمي"، ب ي ك ب ر "يكبر". وهي ظاهرة لغوية ماتزال شائعة بدرجة كبيرة في لهجات عربية معاصرة، كقولهم "بيكتب" بترسم".....".

ولعل أبرز سمة للتمييز بين السبئية واللهجات الأخرى هي ورود علامة تعدية الفعل أو وزن المزيد فيها مبدوءة بالهاء (هفعل)، في حين تكون في السبئية (سفعل).

ونجد في باب الأدوات أو الحروف عدداً من الصيغ اللهجية الخاصة، كحرف الجر م ن "من، عن" في الهرمية مقابل ب ن في غيرها، والحرف هـ ن "من" في الحضرمية مقابل ل ن في غيرها، والحرف أ د "حتى" في الحضرمية مقابل ع ل، ع ل ي..... في غيرها.

وتنفرد الهرمية بأداة النفي ل م "لم"، والمعينية بالأداتين ل أ، ل هـ م للنفي. وتبدو أدوات الشرط متنوعة الصيغ في اللهجات، وثمة أدوات زائدة؛ أبرزها الميم الزائدة التي تستخدم بكثرة في القتبانية.

في المستوى المعجمي:

هناك خصوصية جزئية في المعجم اللغوي لكل من اللهجات اليمنية القديمة، كما يلاحظ أن هناك ألفاظاً شاعت في لهجة دون غيرها، وأن طبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية أثرت في الثروة اللغوية وطبيعتها بوضوح، إذ كثرت فيها الألفاظ المتصلة بمسائل الري والزراعة وبناء مستلزماتها ووسائل تنظيمها أكثر من الألفاظ المتصلة بموضوعات أخرى.

ولو دققنا في هذه الفوارق اللهجية ضمن إطارها العام لبدا لنا أنها ليست فروقاً هائلة، وأن قسماً كبيراً منها — في شكلها المعروف لنا كتابياً — متأثر بعجز النظام الكتابي القائم على تدوين الحروف الصامتة وحدها عن التعبير بدقة عن اللفظ الصوتي، وقد قاد ذلك إلى تنوع الصيغ الكتابية، لأن الكتّاب كانوا يهملون المدود أو الصوائت المقابلة لها، وهكذا كتبت ـ على سبيل المثال ـ علامة الاسم المثنى المعرف، وهي: ن هـ ن بالصيغ المختلفة (ن ي هـ ن، ن هـ ي ن، ن ي هـ ي ن)، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن الأصل في لفظ اللاحقة كان بكسرتين متتاليتين "نِهِن". ونلاحظ هذه الظاهرة حالياً في كتابات الكثير من الطلبة، وحتى في مرحلة التعليم الجامعي، إذ يكتبون مثلاً: قتال (قتل)، الأوال (الأول). بل إن هذا ما حصل في الصيغ الكتابية الحديثة لأسماء الممالك اليمنية القديمة: قتبان، معين، حضرموت، أوسان، وأصلها: ق ت ب ن، م ع ن، ح ض ر م ت، أ و س ن.

٦ـ العربية الجنوبية والعربية الشمالية:

عُني اللغويون والنحويون العرب، خلال عصر الاحتجاج (القرنين الأول والثاني للهجرة) بجمع لهجات القبائل العربية، متخذين من لهجة قريش محوراً معيارياً للفصاحة، مشيرين إلى ما خالفها في اللهجات الأخرى.

والنظر في الظواهر اللهجية الخاصة التي ذكرتها كتب التراث يبين أنها كانت في إطارين أساسيين، هما تحريف الصوائت وإبدال الصوامت. أما الأول فلم يكن يؤثر في عملية التخاطب والتفاهم، ولايمس جواهر المعاني.وهو أمر مألوف في اللغات واسعة الانتشار؛ قديمها وحديثها. بينما تُظهر شواهد إبدال الصوامت أنها كانت تتمثل في حالات معدودة (الكَشْكَشة، الاستنطاء، الفَحْفحة، العَجْعجة، الوَتْم، الشَنْشنة، الطَمْطمانية)[١٣].

ويبدو أن اللغويين لم يهتموا بالعربية الجنوبية ولهجاتها، وصدرت عنهم أقوال تفيد بأنهم كانوا يدركون خصوصيتها، ويجدون صعوبة في فهمها، كما في قول أبي عمرو بن العلاء المتقدم. ولكنهم أشاروا إلى ظواهر إبدال فيها، انتقلت وانتشرت؛ كالحالات الثلاث الأخيرة التي ذكرناها.

(١٣) راجع: في فقه اللغة العربية، مسعود بوبو، ص ٢١ ومابعدها.

كما لم يظهر الاهتمام في اليمن بالعربية الجنوبية حتى العصر العباسي، واقتصر ذلك على جهد أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهَمْداني (٢٨٠– ٣٣٦ م /٨٩٣ –٩٤٧م) المشهور بلقب "لسان اليمن"، في كتابه " الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير " الذي ألفه في عشرة أجزاء، لم يصلنا منها سوى أربعة (الأول والثاني والثامن والعاشر).

يشكل كتاب الإكليل موسوعة شاملة في تاريخ اليمن وحضارته، ويتميز بين مصادر التراث العربي عامة بأنه المؤلَّف الوحيد الذي عُني بالنقوش الكتابية (المسندية) و الآثار المعمارية القديمة التي تعود إلى عصور ما قبل الإسلام. ويعبّر ذلك عن ريادة الهمداني في تقدير أهميتها ومصداقيتها بوصفها مادة معرفية أساسية لتدوين التاريخ القديم، ولا نجد مماثلاً له في هذا الجانب بين أخبار بقية المناطق العربية [١٤].

يخصص الهمداني باباً صغيراً في الجزء الثامن منه لـ" حروف المسند " يعرض فيه جدولاً بأشكالها، ويوضح الاختلافات بين صورها، ثم يختمه بقوله " ومثال ذلك في أول مسند ناعط [١٥]، هذه صورته، (ثم يعرض النقش بحروف المسند) وتفسيره: أوسلة رفسان، وبنيهمو حي عثريطاع ويارم، فذهبت الألف المتوسطة، وتثبت الواو للضمة "[١٦].

وقد أثبت البحث العلمي الحديث أن قراءته وترجمته صحيحتان، مما يدل على إجادته العربية الجنوبية.

كما سمى الباب التالي " باب القبوريات " وعرض فيه أخباراً عن نقوش قبورية مدفونة ظهرت للناس في مواضع من أرجاء اليمن، وقدم ترجمته إلى العربية لقسم كبير منها، وحافظ في ذلك على كلمات وجمل قديمة، وتصرف ببعضها، ومزج بين النقل والترجمة. وقد أشار أحياناً إلى خصائص لغوية في الحميرية كإبدال تاء المتكلم كافاً.

وتضمنت بقية الجزء كلاماً حميرياً، وإشارات إلى مساند، واستنساخات وترجمات، وأشعاراً بالحميرية أيضاً.

ويتضح من سياق الأخبار والنصوص الحميرية المذكورة فيه أن الإطار الزمني لها لا يتجاوز في قدمه مطلع القرن السادس م؛ أي لا يشمل غير العقود الأخيرة من تدوين العربية الجنوبية.

لقد كان الهمداني أخبارياً تفرد بإدراك العلاقة الوثيقة بين الخبر والأثر (المادي والكتابي) وما يتصل بالمكان من مشاعر مصوغة شعراً، فقدم لمكتبة التراث العربي مؤلفاً متميزاً في منهجه.

---

(١٤) الهَمْداني وكتابه " الإكليل "، فاروق إسماعيل، ص ٢٦٩ .

(١٥) ناعط مدينة يمنية تاريخية قديمة، تقع في ناحية ريدة في قضاء عمران، على بعد نحو ٥٠ كم شمالي صنعاء .

(١٦) كتاب الإكليل للهمداني، ج ٨، ص ١٥٤ – ١٥٥ .

نستخلص مما سبق أن العربية الشمالية طغت رويداً رويداً على الجنوبية التي بقيت في نقوش مدفونة أو ظاهرة مهملة، وفي صدور أهل اليمن الذين تحولوا عنها منذ القرن السادس م؛ ولاسيما بُعيد الإسلام، ولم يحتفظوا بغير مفردات ماتزال جارية على الألسن في مناطق متفرقة منها.

لقد أسهمت عوامل عدة في حدوث ذلك التحول، هي:

١- **العامل السياسي:** خضعت بلاد اليمن للاحتلال الأجنبي (الحبشي، الساساني) منذ ٥٢٣م، بعد عصر توحدت خلاله في مملكة حمير الموحدة القوية. وبذلك فقدت رابطاً شعورياً أساسياً، وانقسمت إلى كيانات قبلية تبحث كل منها عن مصلحتها ووسائل عيشها وحماية أفرادها، ولذلك دان معظمها لحكم أبرهة الحبشي، وهاجر قسم كبير منها إلى شمالي الجزيرة العربية التي انفتحت أمامهم بشكل غير مسبوق، وحصل اختلاط أدى إلى تقارب وتحول إلى عربية الشمال، وقد نشط ذلك وتسارع بفضل المشترك اللغوي الوفير بينهما، لأنهما لغتان متجاورتان تنتميان إلى فرع واحد من أُسرة لغوية واحدة.

وقد كان أولئك المهاجرون غير منقطعين عن مواطنهم الأصلية، يترددون إليها، وينقلون معهم عربية الشمال.

٢- **الهجرات الكندية:** كندة قبيلة عربية، كانت ديارها في مناطق نجران. هاجر أفرادها إلى حضرموت في القرن الثالث م، ثم انضووا تحت حكم حمير. وفي أواسط القرن الخامس م قامت مملكة كندة المستقلة في ديارهم الأم، وعاصمتها قريتم ذت كهلم، أي قرية/ مدينة (المعبود) كهل، وهي حالياً قرية الفاو، قرب سليل شمال شرقي نجران في السعودية، حيث تنقب منذ مطلع ثمانينات القرن الماضي بعثة أثرية سعودية.

شهدت حضرموت هجرة الكنديين وأحلافهم القبليين بكثرة إليها خلال القرن السادس م، وكانت لهم علاقات حسنة مع المحتلين الأحباش في اليمن، وظلوا فيها. ويبدو أنهم حافظوا على العربية الشمالية، ونشروها هناك.وقد كتب الرسول الكريم رسائل عدة بالعربية إلى زعمائهم يدعوهم فيها إلى الإسلام[١٧].

٣- **العامل التجاري:** نشط عرب الشمال في مكة والحجاز في مجال التجارة خلال القرنين الخامس والسادس م، وكانت قبل ذلك بيد عرب الجنوب. وأنشؤوا لهذا الغرض أسواقاً محلية وموسمية في معظم أرجاء الجزيرة العربية. وحظيت حضرموت باهتمامهم فأقاموا فيها سوقين ضمن اثني عشر سوقاً مشهورةً لهم آنذاك، هما سوق الرابية التي تشرف عليه كندة وسوق الشحر بإشراف المهْرة[١٨]. وقد دعم ذلك الوجود الكندي واستقرت لغتهم العربية الشمالية هناك قبل غيرها من مناطق اليمن.

---

(١٧) الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٣٣٢ هـ، محمد بن علي الأكوع، ص ١١٤ ومابعدها.

(١٨) تاريخ حضرموت الاجتماعي والسياسي قبيل الإسلام وبعده، سرجيس فرانتسوزوف، ص ٩٥.

٤- **دور الأعراب في اليمن:** ذكرنا أن الأعراب انتقلوا من المناطق المتوسطة بين الشمال والجنوب، ويعدون من سكان المملكة، وشملهم اللقب الملكي الجديد في بداية القرن الخامس م إقراراً بحميريتهم أو تحمّرهم، وظلوا كذلك، وإن تمردوا أحياناً. وبذلك كانوا عاملاً ووسيلة في انتشار العربية الشمالية في المواطن التي استقروا فيها؛ ولاسيما في الجزء الغربي والشمالي من اليمن.

٥- **العامل الديني:** يتمثل بالدعوة إلى الإسلام وانتشاره في اليمن، حتى تحوّل باذان الحاكم الساساني فيها إلى اعتناق الإسلام في ٦٢٨م، وخضوع اليمن للدولة الإسلامية، وتولي المهاجر بن أبي أمية ابن المغيرة الحكم فيها.

وترافق ذلك مع انتشار لغة القرآن الكريم فيها بوتيرة سريعة، وأضحت العربية الجنوبية لغة قديمة ترتبط بعصور الوثنية والديانتين اليهودية والمسيحية، وقد حصل مايشبه ذلك من قبل في الآرامية (الوثنية) والسريانية (المسيحية).

وقد قمنا بتجربة أولية لمعرفة مدى العلاقة بين العربية الجنوبية والعربية الشمالية من ناحية، وعلاقتها بسائر اللغات التي تشكل أسرة لغوية واحدة يصطلح على تسميتها بـ "السامية" من ناحية أخرى. وتم ذلك بإحصاء معجمي مقارن بين ألفاظ العربية الجنوبية المعروفة المذكورة في النقوش من باب الباء ومقابلاتها في تلك اللغات، من حيث الجذور اللغوية ودلالاتها المعنوية، وذلك اعتماداً على "المعجم السبئي"[١٩] ومعجمات عدة للغات السامية.

لقد تبين لنا الآتي:

١- تحتوي العربية الجنوبية على كلمات خاصة، لا ترد في غيرها من اللغات السامية بالمعاني ذاتها، ونسبتها ٣٦٪ من مجموع ألفاظ الباب البالغة ٦٩ كلمة، وهي: ب أ د، ب ح ض، ب ذ ذ، ب ر ت، ب ر ث، ب ر ج، ب ر ض، ب ر و/ي، ب ع و، ب ع ي، ب ق، ب ق ي، ب ك ل، ب ل ت، ب ل ط، ب ل ل، ب ل و، ب ن، ب هـ أ، ب هـ ث، ب و ح، ب و ر، ب ي ت ن، ب ي د، ب ي ع.

٢- ثمة كلمات مشتركة لفظاً ومعنى بين العربية الجنوبية والشمالية فقط، ونسبتها ٢٢ ٪، وهي:

ب د ل، ب ت ر، ب ث ث، ب ح ر، ب خ ر، ب د أ، ب ذ ل، ب ر ح، ب ر هـــ ن، ب ر ي، ب ض ع، ب غ ل، ب د ل، ب ل ق، ب وص.

٣- تتضمن العربية الجنوبية كلمات مشتركة في اللغات السامية اشتراكاً شاملاً، ونسبتها ١٦٪، وهي:

ب أ ر، ب أ س، ب ر ق، ب ع ل، ب ق ل، ب ك ر، ب ل، ب ن و، ب ن ي، ب و أ، ب ي ت.

وكذلك كلمات مشتركة اشتراكاً جزئياً؛ أي في ثلاث لغات، أو أربع، أو خمس. ونسبتها ٢٦ ٪، وهي: ب، ب د د، ب د و، ب ر أ، ب ر د، ب ر ر، ب ر ي، ب ر ك، ب س لو، ب ش ر، ب ش ي م، ب ص ل، ب ط ل، ب ع د، ب ع ر، ب ق ر، ب و ن، ب ي ن.

---

(١٩) المعجم السبئي (بالإنجليزية والفرنسية والعربية)، أ. ف. ل" بيستون (وآخرون).

أعلم أنها تجربة جزئية، ولكن قد تكون النتائج مختلفة في باب آخر من أبواب المعجم. ولكني أعتقد أنها تشكل انطباعاً عن أن العربية الجنوبية كانت لغة مستقلة ضمن إطار "اللغات السامية"، وذات علاقة وثيقة بالعربية الشمالية أولاً، وبدرجات مختلفة مع سائر تلك اللغات.

٧ـ أدب عربي جنوبي:

ذكرنا الموضوعات العامة للكتابات العربية الجنوبية، وليس الأدب بينها. ولكن تجدر الإشارة إلى نصين أدبيين وحيدين– حتى الآن – يستحقان الاهتمام، ويثيران التفكير، وهما:

أ) نص نشره زيد عنان سنة ١٩٧٦م[٢٠]، أصله مفقود، ورسم الباحث لحروفه غير دقيق، وشرحه له موجز. وقد عجز الباحثون عن إنجاز ترجمة شاملة دقيقة له، ولكن الواضح هو أنه صيغ بلغة أدبية غير معهودة في النقوش الأخرى، وهو يمثل أنشودة أو ترنيمة دينية موجهة إلى الإله كهل كدعاء استسقاء وطلب للماء بعد شح الأمطار وجفاف الوديان والآبار. يتألف النص من مدخل أو عنوان في سطر واحد تليه الأنشودة في اثنين وعشرين سطراً. وتتجلى الصياغة الأدبية للنص في حرص ناظمه على اتفاق الكلمات الأخيرة في مقاطع النص (الثلاثة؟) في الحرف الأخير، وكذلك على الراجح في وزن الكلمات أيضاً، ولكن ذلك لا يظهر لأن الحركات لم تدوّن في العربية الجنوبية.

ب) نص نشره يوسف محمد عبد الله سنة ١٩٨٨ م[٢١]، وهو أدبي مبنى ومعنى. يصعب تأريخه بدقة، ولكن يمكن الجزم – بشكل عام – بأنه يعود إلى زمن ما ضمن ثلاثة القرون الأولى بعد الميلاد، ويسبق الشعر الجاهلي بقرون.

اكتشفه ناشره سنة ١٩٧٧م مدوناً على صخرة في منحدر ينتهي بوادي قانية في ناحية السوادية التابعة لمحافظة البيضاء (بين البيضاء ورداع) وسط اليمن؛ حيث كانت مملكة قتبان قديماً. يتألف من سبعة وعشرين سطراً، ينتهي كل منها بالحرفين (ح ك)، الأول هو لام الفعل الماضي الذي ينتهي به السطر، والثاني ضمير المخاطبة المتصل به[٢٢]، ويمكن أن نعدّ ذلك بمنزلة القافية. يماثل النص السابق في موضوعه، ولكن الدعاء هنا موجه إلى شمس إلهة السقي والمطر في التراث اليمني القديم، وكان لها معبد كبير في وعلان (حالياً المِعْسال، شرقي رداع)، ويلقّبها ناظم

---

(٢٠) تاريخ حضارة اليمن القديم، زيد عنان، ص ٦٧. وراجع أيضاً محمد عبد القادر بافقيه وكريستيان روبان، مجلة ريدان، العدد الأول.

(٢١) نقش القصيدة الحميرية أو ترنيمة الشمس (صورة من الأدب الديني في اليمن القديم)، يوسف محمد عبد الله، مجلة ريدان، العدد الخامس.

(٢٢) ما تزال ظاهرة إبدال التاء كافاً في ضمائر الرفع المتصلة شائعة في اللغة المحكية في مناطق من محافظتي تعز وإب اليمنيتين، حيث يعبر عن فعل القول بصيغ : قلْك، قلك، قلكِ ... وهي ظاهرة معروفة في اللغات الحبشية (الجعزية والأمهرية) أيضاً. راجع اللغة اليمنية القديمة، فاروق إسماعيل، ص ١٠٦ .

الأدبيات بـ"الخير" عدة مرات. ونظراً لأهميته التاريخية – الأدبية، وقلة المعرفة به، نورده قراءة وترجمة نقلاً عن ناشره، ونشير إلى أنه نشره ثانية مع صياغة شعرية متألقة للشاعر سليمان العيسى[٢٣].

١ـ نشترن | خير | كمهند | هقحك	نستجيربك يا خير، فكل مايحدث هو مما صنعت
٢ـ بصيد | خنون | مأت | نسحك	بموسم صيد "خِنْوان" مئة أُضحية سَفَحْتِ
٣ـ وقرنو | شعب | ذقسد | قسحك	ورأسَ قبيلة "ذي قَسَد" رفعتِ
٤ـ ولب | علهن | ذيحر | فقحك	وصدرَ "عَلْهان ذي يحير" شرحتِ
٥ـ وعيلت | أأدب | صلع | فذحك	والفقراءَ في المآدب خبزاً أطعمتِ
٦ـ وعين | مشقر | هنبحر | وصحك	والعينَ من أعلى الوادي أجريتِ
٧ـ ومن | ضرم | وتدأ | هسلحك	وفي الحرب والشدّة قوّيتِ
٨ـ ومهسع | يخن | أحجي | كشحك	ومن يحكم بالباطل محقتِ
٩ـ ونوي | تفض | ذكن | ربحك	وغديرَ "تفيض" لما نقُص زيّدتِ
١٠- وصرف | ألعذ | دأم | ذوضحك	ولُبان "إل عز" دائما ما بيّضتِ
١١- وجهنللت | هنصنق | فتحك	وسحرَ "اللات" إن اشتدّ ظلامه بلّجتِ
١٢- وذي | تصخب| هعسمك | برحك	ومن يجأر ذاكراً نِعَمك رزقتِ
١٣- وين | مزر | كن | كشقحك	والكَرْم صار خمراً لما أن سطعتِ
١٤- ورسل | لثم | ورم | فسحك	وللإبل المراعيَ الوافرةَ وسّعتِ
١٥- وسن | صحح | دأم | هصححك	والشرعَ القويمَ صحيحاً أبقيتِ
١٦- وكل | يرس | عرب | فشحك	وكلّ من يحفظ العهد أسعدتِ
١٧- وكل | أخوت | ذوقسد | هبصحك	وكلّ أحلاف "ذي قَسَد" أبرمتِ
١٨- ولليت | شظم | دأم | تصبحك	والليالي الغُدْرَ بالإصباح جلّيتِ
١٩- وكل | عدو | عبرن | نوحك	وكلّ من اعتدى علينا أهلكتِ
٢٠- وكل | هنحظي | أملك | ربحك	وكل من يطلب الحظّ مالاً كسَبْتِ

(٢٣) ترنيمة الشمس. نقش القصيدة الحميرية صورة من الأدب في اليمن القديم، يوسف محمد عبد الله وسليمان العيسى.

٢١- وأك | ذتعكد | أرأ | كفقحك	ورضيَ من تعثّر حظُه بما قسَّمتِ
٢٢- ومن | شعيب | عرأن | هلجحك	وفي "شعيب " الخصبَ أزجيتِ
٢٣- وجب | يذكر | كلن | ميحك	وبئر " يذكر " حتى الجمام ملأتِ
٢٤- حمدن | خير | عسيك | توحك	الحمد يا خير على نعمائك التي قدّرتِ
٢٥- هنشمك | هندام | وأك | صلحك	وعدُكِ الذي وعدتِ، به أصلحتِ
٢٦- هردأكن | شمس | وأك | تنضحك	أعنْتِنا يا "شمسُ" إن أنتِ أمطرتِ
٢٧- تبهل | عد | أيسي | مشحك	نتضرع إليكِ، فحتى بالناس ضحّيتِ.

المراجع:

١- الأعراب في تاريخ اليمن القديم. دراسة من خلال النقوش (من القرن الأول ق.م حتى القرن السادس الميلادي)، علي عبد الرحمن الأشبط، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء ٢٠٠٤.

٢- أوراق في تاريخ اليمن وآثاره، يوسف محمد عبد الله، بحوث ومقالات، دار الفكر، ط٢، بيروت ـ دمشق ١٩٩٠.

٣- تاريخ حضارة اليمن القديم، زيد عنان، د.م، ١٩٧٦.

٤- تاريخ حضرموت الاجتماعي السياسي قبيل الإسلام وبعده. العصور الوسيطة المبكرة (القرن الرابع – الثاني عشر الميلادي)، سرجيس فرانتسوزوف، تقديم وتعريب عبد العزيز جعفر بن عقيل، المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية بصنعاء، صنعاء ٢٠٠٤.

٥- تاريخ المالك القديمة في جنوبي الجزيرة العربية، كلاوس شيبمان، ترجمة فاروق إسماعيل، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ٢٠٠٢.

٦- تاريخ اليمن القديم، محمد عبد القادر بافقيه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت١٩٨٥.

٧- ترنيمة الشمس. نقش القصيدة الحميرية صورة من الأدب في اليمن القديم، يوسف محمد عبد الله وسليمان العيسى، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٨٩.

٨- دراسات في تاريخ اليمن القديم، عبد الله حسن الشيبة، مكتبة الوعي الثوري، تعز١٩٩٩.

٩- دلالة الألفاظ اليمانية في بعض المعجمات العربية، هادي عطية مطر الهلالي، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٨٨.

١٠- رحلة في بلاد العربية السعيدة، من مصر إلى صنعاء، نزيه مؤيد العظم، ط٢، القاهرة ١٩٨٥.

١١- رؤية اليمن بين حبشوش وهاليفي، ترجمة وتحقيق سامية أسعد، مركز الدراسات والبحوث اليمني ودار الفكر المعاصر، بيروت ١٩٩٢.

١٢- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، قرأه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٧٤.

١٣- في فقه اللغة العربية، مسعود بوبو، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٤ – ١٩٩٥.

١٤- قواعد النقوش العربية الجنوبية "كتابات المسند"، ألفرد بيستون، ترجمة رفعت هزيم، مؤسسة حمادة للخدمات الجامعية، إربد (الأردن) ١٩٩٥.

١٥- كتاب الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حِمْيَر، تصنيف لسان اليمن أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، ج ٨، حققه وعلّق عليه محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي. إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء ٢٠٠٤.

١٦- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت ١٩٥٥.

١٧- لغة حمير واللغة العربية، زيد صالح الفقيه، الموسوعة اليمنية، مج ٤، مؤسسة العفيف الثقافية، صنعاء ٢٠٠٢.

١٨- اللغة اليمنية القديمة. فاروق إسماعيل، دار الكتب العلمية، تعز ٢٠٠٠.

١٩- المستشرقون وآثار اليمن، محمد عبد القادر بافقيه، مجلدان، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء ١٩٨٨.

٢٠- المعجم السبئي (الإنجليزية والفرنسية والعربية)، أ. ف. ل بيستون – جاك ريكمانز – محمود الغول – والتر مولر، دار نشريات بيترز (لوفان الجديدة)، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٢.

٢١- المعجم اليمني في اللغة والتراث، حول مفردات خاصة من اللهجات اليمنية، مطهر علي الإرياني، دار الفكر، دمشق ١٩٩٦.

٢٢- موجز التاريخ السياسي القديم لجنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن القديم)، أسمهان سعيد الجرو، مؤسسة حمادة للخدمات والدراسات الجامعية، إربد (الأردن) ١٩٩٦.

٢٣- نتائج البحث وآفاقه في مجال اللهجات العربية في اليمن، مارتين فانهوف. مجلة اليمن، جامعة عدن، العدد ١٠، ١٩٩٩.

٢٤- نتائج دراسة اللغة العربية الجنوبية الحديثة وآفاقها، ماري –كلود سيمون – سينيل، مجلة اليمن، جامعة عدن، العدد ١٠، ١٩٩٩.

٢٥- الهمداني و "كتاب الإكليل"، فاروق إسماعيل، مجلة المعرفة، العدد ٥٠٦، دمشق ٢٠٠٥.

٢٦- الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٣٣٢هـ، محمد بن علي الأكوع، بغداد ١٩٧٦.

□□

ثمـــــرات الأوراق لابن حجّـة الحمَـوي

(قراءة معاصرة)

❑ نزار نجار *

• ممرّ..

الماضي ليس شيئاً مضى وزال؛ بل هو يرتبط بالحاضر أوثق ارتباط، ويؤثر فيه أبلغ تأثير،.. وكل أمة تعمل على وصل ماضيها بحاضرها، كل أمة تسعى إلى تعريف أبنائها ما حققه الأسلاف في العلم والفن والأدب..

ومن أجل تحديث أصالتنا أولاً؛ من أجل تأصيل حداثتنا ثانياً، لابد من قراءة التراث قراءة معاصرة.. لا بد من أن يُقرأ بوعي وعلم ليكون في مواجهة العصر وتحديات العصر..

والنظر إلى التراث من منظور معاصر يمكن من إعادة امتلاك هذا التراث على أساس جديد، تتكون عناصره المعرفية والفكرية من مجموع العناصر الحية والمحركة لعملية بناء الحاضر المعاصر التي هي في الوقت ذاته عملية بناء للمستقبل المنشود..

❖ عضو فرع حماة لاتحاد الكتاب العرب.

• مدخل.. إلى الكاتب

ابن حجّة الحمَوي (أبو بكر بن علي بن عبد الله) ولد في حماة عام سبعة وستين وسبعمائة للهجرة، وبها ترعرع، فحفظ القرآن الكريم، وامتهن صناعة الحرير وعَقْد الأزرار، ثم اشتغل بالعلم والأدب بعد أن تردد إلى أكابر عصره من الأدباء والشعراء والعلماء، فخالطهم وأخذ عنهم، بل جدّ في اللحاق بهم.

وفي عام تسعين وسبعمائة ارتحل إلى دمشق فمدح أعيانها، وذاع صيته بعد أن اتصل بخدمة نائب الشام (السلطان المؤيد فيما بعد)، ثم قدم صحبته إلى القاهرة، فلما تسلطن المؤيد قرّبه إليه وجعله من ندمائه وخواصه، وكان أن تولى ابن حجة بعدئذ ديوان الإنشاء، فعَظُم في الدولة شأنه حتى صارت له صولة وجولة وثروة وحشم، واستقر به الحال إلى أن قضى الملك المؤيد؛ فتسلط عليه جماعة من شعراء عصره وحساده، وما زالوا به حتى أخرجوه من مصر، فرجع إلى حماة عام ثلاثين وثمانمائة، عاد ليقيم فيها منصرفاً إلى العلم والأدب والتأليف حتى وفاته سنة سبع وثلاثين وثمانمائة..

• الزمان والمكان..

كانت رحلات العلماء هي السبيل في تحصيل المعرفة، وقد عاش ابن حجة الحموي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين متنقلاً بين حماة ودمشق والقاهرة، وعاصر من سلاطين المماليك: المؤيد والظاهر والأشرف..

ولعصر المماليك مكانة بارزة في تاريخ الإسلام، لأنهم وقفوا سداً منيعاً تجاه أمواج المغول والتتر المتتابعة الزاحفة، وإزاء الحملات الصليبية المترادفة، وقد توارثوا نضال الملك العادل نور الدين محمود الزنكي؛ توارثوا كفاح صلاح الدين الأيوبي وبقية الأيوبيين للصليبيين، واستطاعوا بشجاعتهم وفروسيتهم وإيمانهم دحر تلك الحملات، ورد تلك الأمواج وحماية البلاد العربية حيناً من الدهر من شرور الغازين وهمجية المغيرين..

كان المماليك من سلاطين وأمراء وجنود على اختلاف مراتبهم، وتفاوت أصولهم، وتباين أعراقهم، مسلمين.. وكانوا يتلقون تربية عسكرية صارمة، وتربية علمية إسلامية دقيقة.. وقد اشتهر بعض ملوكهم وأمرائهم وجنودهم بالتقوى والورع وحب العلم ومجالسة العلماء واحترامهم، كانوا غرباء عن البلاد ولكنهم يشعرون بالمسؤولية الضخمة تجاه الوطن الذي تلقاهم ونشّأهم وعلّمهم، وإزاء الدين الذي حررّهم وأدّبهم، واعتنقته قلوبهم، فكانوا يدافعون عن الدين والبلاد بحمية كبيرة وحماسة لا نظير لها، ويبذلون في سبيل ذلك أرواحهم وأموالهم، وكل ما وصل إلى أيديهم..

وقد خلّفت عهود المماليك من المساجد والزوايا والخوانق[1] والمدارس والمنشآت ما يفوق سائر العهود، بنوها وتعهدوها، واشتد النشاط بمختلف وجوهه العلمي والاقتصادي والاجتماعي، بل تجاوز احترامهم للعلماء في مصر والشام إلى تقريبهم وتقديمهم في شؤون كثيرة، وإلى استشارتهم في أمور الدولة والاستماع إليهم وإجابة طلباتهم..

ومع هذا كله كانت أيام المماليك، في مصر والشام مضطربة، وقد تجلى في عصرهم جو من الغموض في أذهان الكثيرين، على الرغم من أن القرنين الثامن والتاسع الهجريين كانا عصر رسوخ العلم وازدهاره في البلاد طولاً وعرضاً..

وكأن العلماء في تلك العهود المضطربة شعروا بما يتهدد التراث الإسلامي من تفرق وضياع وطمس وإحراق فهبّوا لإحياء حركة علمية جليلة بالتعليم والتأليف في شتى الميادين..

والعالِم في تلك العهود هو المتفقّه في الدين، المتفقّه في اللغة والأدب، وفي التراث الإسلامي، وكان يطلق على الطبيب: الحكيم أو الرئيس، وعلى طبيب العيون الكحال، وعلى المهندس أحياناً الشادّ، وكانت اللغة العربية لغة أهل العلم بفروعه وميادينه، واحترام المماليك لها، واهتمامهم بها، لا يوصف، على الرغم من أنها ليست لغتهم، أو كأنما اللغتان (التركية والجركسية) كانتا قاصرتين عن أداء ما يقتضيه ذلك الملك الواسع من حسن إدارة وضبط مراسلات، وقضاء وتشريع!!

في تلك العهود كان بين العلماء كواكب متألقة تجلو دياجير الظلام، وتضيء سواد الفتن، كان هناك علماء ألفوا من الكتب واختصروا من المطولات، وجمعوا من البحوث ما هو ثروة غنية وتالدة للتراث العربي والإسلامي بأنواعه الكثيرة الواسعة..

في تلك العهود كان المماليك أنفسهم قد تمثلهم الشعب العربي (في الشام ومصر) فذابوا فيه، وتماهوا بعاداته وتقاليده، حتى خرج منهم عدا الملوك والأمراء علماء مشهورون، ومؤلفون ثقات من أمثال المؤرّخ أبي المحاسن (يوسف بن تغري بردي ٨١٣- ٨٧٤هـ) الذي كان أبوه من مماليك الظاهر برقوق ومن كتبه (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة) وأبي البركات (محمد بن إياس الحنفي ٨٥٢- ٩٣٠هـ) صاحب كتاب (بدائع الزهور في وقائع الدهور)...

لقد كان العصر الذي عاش فيه ابن حجة الحموي من أحفل عصور التاريخ العربي والإسلامي بإنجاب عدد كبير من العلماء والمؤلفين الذين تركوا لنا موسوعات ومؤلفات في شتى العلوم، على الرغم مما ساد هذا العصر من الفساد السياسي والتخلف الاجتماعي، حتى إن الإمام محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٨٣٠- ٩٠٢هـ) صاحب

[1] الخوانق: م: خانقاه، وهي المكان الذي يُؤوي إليه طلبة العلم المتصوّفين وتُجرى عليهم نفقات الطعام والشراب من الأوقاف العامة.

كتاب (الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع)[1] قد ترجم لخمسة عشر ألف من العلماء والأدباء والأعيان.. وكانت السمة الغالبة على علماء هذا العصر ومؤلفيه هي: النقل والرواية والجمع حتى يتضخّم المؤلف وتكثر أجزاؤه، وكانت شهرة العالم لا تقوم إلا على أساس سعة اطلاعه، وكثرة مؤلفاته وبعامة يمكن القول: إنّ هؤلاء العلماء قد أسدوا للأمة أجل الخدمات، لأنهم كانوا الحفظة لتراثها من لغة ودين، ولأنهم جنود حقيقيون بما ألفوه وجمعوه، يذودون عن الأدب واللغة والفنون وسائر العلوم الإنسانية..

• معاصرو ابن حجة

يمكن أن نذكر- هنا- بعض مجايلي ابن حجّة الحَموي من العلماء والأدباء في القرنين الثامن والتاسع الهجريين:

١- المؤرخ ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن) (٧٣٢- ٨٠٨) صاحب المقدّمة والتاريخ المشهورين.

٢- الدميري (أبو الوليد محمد بن موسى) (٧٤٢- ٨٠٨) صاحب كتاب حياة الحيوان.

٣- علي بن عبد الله الغزولي البهائي الدمشقي متوفى سنة (٨١٥) له: مطالع البدور في منازل السرور..

٤- ابن الشحنة (أبو الوليد محمد بن محمد) (٧٤٩- ٨١٥) وهو من علماء حلب، فقيه ومؤرخ وأديب له (روض المناظر في علم الأوائل والأواخر).

٥- الفيروزاباري (مجد الدين محمد بن يعقوب) (٧٢٩- ٨١٧) وهو من أئمة اللغة والأدب وصاحب (القاموس المحيط).

٦- القلقشندي (أحمد بن علي الفزاري القاهري) (٧٥٦٨١٢) مؤرخ وأديب وبحاثة، مؤلف (صبح الأعشى في صناعة الإنشا).

٧- ابن الدماميني (محمد بن أبي بكر المخزومي) (٧٦٣- ٨٢٧) من تلاميذ ابن خلدون تصدّر لإقراء العربية بالأزهر.

٨- ابن الجزري (شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد) (٧٥١- ٨٣٣) شيخ القراء في زمانه له كتاب (النشر في القراءات العشر) و(غايات النهايات في أسماء رجال القراءات).

٩- المقريزي (أحمد بن علي) (٧٦٦- ٨٤٥) مؤرخ الديار المصرية، له مئتا مجلد من المؤلفات منها (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) و(السلوك في معرفة دول الملوك).

١٠- الأبشيهي (محمد بن أحمد) (٧٩٠- ٨٥٢) صاحب (المستطرف في كل فن مستظرف).

١١- ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي) (٧٧٣- ٨٥٢) له (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة) و(لسان الميزان) و(تهذيب التهذيب)[2].

---

[1] يقع كتابه في اثني عشر جزءاً وهو مرجع مهم لرجال ذلك العصر.

[2] لمن أراد الاستزادة ينظر مقال د. عبد الكريم اليافي في مجلة التراث العربي العدد ٥١ سنة ١٩٩٣، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

ليس ما أوردته ـ هنا ـ من أسماء العلماء في عصر ابن حجة الحموي الحافل إلا قليلاً من كثير، كأنما التسابق نحو مناهل العلم هو تعبّد لله وتقرّب من جلاله ونجاة في الدارين! وكتب الطبقات مشحونة بأسماء العلماء في كل ميدان، وكلّ ميسّر لما خلق له!

• كتاب ثمرات الأوراق

من أحسن ما ألّف ابن حجة الحموي في موضوع الطرائف الأدبية[1]، وقد شهد معاصروه له بأنه كان أعرفهم بفنون الأدب وأطولهم باعاً فيه، وقد استجاد- أثناء قراءاته الواسعة المستفيضة- كثيراً من الطرائف فأحبّ أن يدوّنها، وهو لم يتقيد بأبواب ولا فصول، بل قدّم طرائفه في ألوان شتى من الأدب والأخبار والتاريخ والقصص والنوادر والملح والفكاهات وأخبار الأذكياء والعلماء والبخلاء والحمقى وأصحاب المواهب والمروءات، وفي الكتاب ذيل يسير على نهجه ألحقه المؤلّف، وهو لا يختلف عن طريقة الكتاب ولا عن موضوعه في عرض الطرائف الأدبية والحكايات المروية[2]..

بدأ المؤلّف كتابه بمقدمة قصيرة على عادة المؤلّفين والمصنّفين بعد البسملة:

❖ قال الشيخ الإمام حُجّة العرب، وترجمان الأدب، تقي الدين أبو بكر بن حجة الحموي، منشئ دواوين الإنشاء الشريف، بالممالك الإسلامية، تغمّده الله برحمته، أما بعد حمد الله الذي فكّهنا[3] بثمار أوراق العلماء، والصلاة والسلام على نبيّه شجرة العلم، التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، وعلى آله وصحبه الذين هم فروعُ هذه الشجرة، وأغصانها التي دنت لهذه الأمة قطوفها المثمرة، فإني ورّيت[4] بتسمية هذا الكتاب بـ(ثمار الأوراق) عالماً أن قطوفَه لم تَدْنُ لغير ذوي الأذواق...

ومن المقدمة نعرف أن ثمرات الأوراق قد كُتب إبّان وصول ابن حجة إلى مصر وتولّيه ديوان الإنشاء زمن سلطنة المؤيد، ويُرجّح أن عمره آنذاك لم يتجاوز الخمسين عاماً، وهو سن النضج والكمال، سنّ تكامل الشخصية، وغنى الذاكرة المتوقّدة، التي تفسح الطريق إلى فضاء الحكي والسّرد، وتقدّم ألوان التراث العربي في تدوين الوقائع المتوارثة عبر الأجيال، والذاكرة العربية غنية دائماً بحكايات أرّخت لعصور غابرة من التاريخ العربي

---

[1] لابن حجة الحموي أيضاً، خزانة الأدب، وكشف اللثام عن وجه التورية والاستخدام، وقد ذكر أصحاب التراجم من مؤلفاته الكتب التالية: حديقة زهير- زاوية شيخ الشيوخ- تحرير القيراط- قهوة الإنشاء في مجلدين- الثمرات الشهية من الفوائد الحموية (نظم)- جنى الجنتين- تأهيل الغريب (في أربع مجلدات)- وديوان شعرٍ مديح، والقصيدة البديعية.

[2] وله ذيل ثان لمؤلف آخر هو الشيخ إبراهيم الأحدب المتوفى سنة ١٣٠٨هـ.

[3] فكّهنا: أطرفنا بحسن الكلام (تفكيهاً)

[4] ورّيت: من التورية، وهي من البلاغة، أن يذكر لفظ له معنيان: قريب ظاهر غير مراد، وبعيد هو المراد.

الإسلامي. وعلى ذلك يسوق ابن حجة الحموي حكايات وقصصاً مؤلفة من عدة حكايات ومواقف مترابطة ومتشابكة، يتجلّى فيها الخيال البارع، والعرض الشيّق، والاحتيال العجيب، وقد ساقها في ثمرات الأوراق مساق ألف ليلة وليلة[١]، في توزيع الحوادث على الليالي، بل كان يقلّد في بعض الأحيان طريقة كتاب كليلة ودمنة في إجراء الحديث بين الحيوانات وإنطاقها بالحكمة، جاء ذلك في حكاية (الفرس والخنزير) وفي (قصة الصبي والغزال)[٢] ثم ما دار بين الخِشْفِ[٣] والغزال من حوار حول الغدر والوفاء والألفة والتعاون وحبّ الأصحاب والخلاّن..

"قال الخشف للغزال:

- ما كنت أظن أنّ لي في الأرض شكلاً قبل أن أراك

قال له الغزال:

- إنّ أشكالك كثيرة!

قال الخشف:

- وأين هي؟

قال الغزال:

- هي في فلوات الأرض انفرادها وتناسلها!

فارتاح الخشف لذلك وتمنى أن يراها، فقال له الغزال:

- أمنية لا خير لك فيها لأنك نشأت في رفاهية من العيش، ولو حصلت على ما تمنيت لندمت..

فقال الخشف:

- لا بد من اللحاق بأشكالي!

ولم يجد الغزال بدّاً من قضاء أربه، لحرمة الألفة..."

والحكاية طويلة، والمؤلّف يسترسل فيها، فالغزال يتكلم كلام العقلاء، ويعاتب عتاب المحبين، ويضع الخطط النافذة، والخشف يفرح ويمرح، ويحلم ويتخيّل، فالفضاء الرحب يستقبله، وهو ماض في بغيته، يعدو ويعدو غير ملتفت إلى ورائه، حتى يسقط في أخدود ضيّق قد قطعه السيل، وابن حجة الحموي ينتقل من موقف إلى موقف، يترك للمتأمل الحصيف فسحة ليفهم الرمز أحياناً من رواية هذه أو غيرها، ترى هل كان يريد محاكاة كليلة ودمنة؟ أم أنه يريد أن يفتح باباً من أبواب ألف ليلة وليلة؟!..

---

[١] لكتاب ألف ليلة وليلة أصل نقل أول الأمر عن الفارسية، قبل القرن الرابع الهجري، ثم جُمع مع إضافات كثيرة تمت في القرن العاشر للهجرة (أي في زمن دولة المماليك الجراكسة)

[٢] انظر ثمرات الأوراق، الجزء الأول ص ٢٠٠ وما يليها..

[٣] الخِشْف: ولد الغزال.

هناك تخييل مدهش، وترميز ساحر في الحكايات المنثورة والمتلقّي ليس بحاجة إلى كدّ ذهنه أو إجهاد مسرف لتفكيره، ففي حكاية (الدواء العجيب) يحتال الرجل العاقل اللبيب المتطبّب[1] على الملك المريض، الذي كثر شحمه، فيصف له علاجاً لا يتوقعه أحد من الحكماء، وحين يتحقق الملك من شفائه يذوق حلاوة الفرح بعد مرارة الغمّ، فيحسن إليه غاية الإحسان.

ولا تخفى الإشارات التي يرسلها المؤلّف حين يلجأ إلى عالم الحيوان للتعبير عن أزمة أو موقف أو إخضاع لرأي أو إذعان لمشورة، أو طرح لمسألة من المسائل الحياتية، بل لم تغب القيم عن باله، ولم تكن المعايير الأخلاقية غائبة في كل نصّ من هذه النصوص (انظر: حكاية الوزير المهلّبي) و(حكاية أبي علي الفارسي)[2] و(حكاية حماد الراوية) و(خالد الكاتب)[3] و(أبي دُلامة)[4] و(هشام بن عبد الملك)[5]، وكلها تتناول قيم المحبة والصداقة والإيثار، وتعلي من الحكمة والوقار، وتحضّ على الوفاء والكرم، وحسن المعاملة وتعاون الخلاّن، وتشيع الأمانة، وتنهض بالإتقان في العمل، وإبداء النصيحة والمشورة، وبثّ روح الفضيلة والإخلاص، وتثري الفاحص والدارس بفصيح الأشعار المسندة، وسداد الإجابات المحكمة، ودقّة المواقف المحرجة، والتخلص من المواقف المفاجئة، هي حكايات منتزعة من الحياة، تشير إلى ما فيها من نماذج بشرية، وتدين برقّة تلك السلوكات المعقّدة، وتتّهم المتسلطين والأدعياء والانتهازيين، والمؤلّف ابن حجة لا يلتفتّ على الواقع، ولا على السلطة، إنه يرمز بعفوية مقبولة، وفي كل حكاية حوار وسرد، شعر ونثر، والسؤال الذي يرد هنا، هل كان ابن حجة الحموي ينقل هذه الحكايات والوقائع نقلاً أصمّ؟ أم أنه تدخّل في نقلها وصاغها على طريقته صياغة تلائم هواه، وتناسب فكره وثقافته ورؤاه؟!

● مدارات الكاتب والكتاب

لقد تجلّت ثقافته العالية في اختيار هذه النصوص أولاً، والناس يختلفون دائماً في حدود (حسن الاختيار) لاختلاف أذواقهم في تقدير العمل الأدبي، وليس هناك - حتى يوم الناس هذا - معيار دقيق للنقد الأدبي، يُخضع المجموع لحكمه، أو يفرض لوناً واحداً على غيره، والمعيار النقدي في كل زمن يتأثر بمن ينقد، يتأثر بثقافته

---

[1] المتطبّب: العالم بالطب.

[2] أبو علي الفارسي من أئمة القياس في النحو، له تصانيف كثيرة، عاصر سيف الدولة في حلب، ونال حظوة كبيرة عند عضد الدولة في بغداد.

[3] هو أبو الهيثم من بغداد، وأصله من خراسان، شاعر مشهور، رقيق الشعر، كان من كتاب الجيش، ثم ولاه الوزير محمد بن عبد الملك الزيات عملاً ببعض الثغور، مات ببغداد سنة ٢٦٩هـ.

[4] أبو دلامة هو زين بن الجون، كان ذا أدب وفكاهة ومنادمة، وهو أسود حبشي.

[5] من خلفاء الدولة الأموية، مات سنة ١٢٥هـ.

العلمية والأدبية ، يتأثر برؤاه وأحلامه وتوقه ، يتأثّر بمبدئه وقيمه وسلوكه الاجتماعي ، وابن حجة الحموي كان يحسن الاختيار ، وقد كتب ثمرات الأوراق ليفيد المتلقي ، وليزوّده بالمعارف الجديدة المفيدة في اللغة والأدب ، وأخبار الدنيا ، ووقائع الزمان ، وليقدم له ما يمتعه ويسلّيه بالقصص والنوادر والفكاهات ، إنه يوسّع حدود الصرخات ، يفتح أمام الناظرين فضاءً بلا حدود ، يثري عقولهم ، ويسمو بأرواحهم إلى عليين!

وليس هناك من شك أنه جمعه جمعاً من بطون الكتب السالفة ، أو التقطه التقاطاً من أفواه الجلساء والأدباء ، الذين خالطهم ، أو وضعه مستفيداً من قراءاته ومطالعاته ، منتفعاً من ثقافته ومخزون تجاربه وأسفاره الممتدة من حماة إلى الشام إلى مصر..

قال ابن حجة الحموي في واحدة من مروياته اللطيفة :

كان عبد الله بن المعتز[١] من خلفاء بني العباس ، ومع كماله وغزارة فضله ، لم يزل منغّصاً في حياته ، بويع له بالخلافة وظنّ أن الحظّ قد تنبّه له ، فلم يتم له الأمر إلا يوماً واحداً ، ثم قُبض عليه ، وقتل ، رحمه الله تعالى!

كان محلّه من الفضل لا يخفى ، وشمعة فضله كالصبح لا تُقط ولا تطفا ، وقد قيل فيه :

لله درّك مــــن مَلْـــكٍ بمـضيعـةٍ ناهيـك في العلـم والعليـاء والحـسب
مـــا فيـه لـــوٌ ولا ليـــتٌ فتنقـصه وإنمـــا أدركتــــه حرفــــة الأدب

....

كان الملك الأفضل نور الدين علي بن صلاح الدين الأيوبي (يوسف) من كبار أهل الأدب ، وكان حسن السيرة متديناً ، قل أن عاقب على ذنب ، وله المناقب الجميلة ، وكان أكبرَ إخوته ، ومع كمال صفاته وآدابه التي سارت بها الركبان ، ما صفا له الدهر ، ولا هنّأه بالملك بعد أبيه السلطان صلاح الدين..

لبث مدة يسيرة بدمشق المحروسة ، ثم حضر إليه عمّه أبو بكر العادل ، وأخوه الملك عزيز عثمان ، فأخرجاه من ملكه بدمشق إلى صرخد[٢] ، ثم جهزاه إلى سُمَيْساط[٣] ، وفي ذلك كتب إلى الإمام الناصر ببغداد :

مـــولاي إنّ أبـــا بكـــر وصـاحبَــــــهِ عثمــان قـد منعـا بالـسيف حـقّ علـي
فـانظر إلى حَـظّ هـذا الاسـم كيـف لقي مــن الأواخـــر مـــا لاقــى مـــن الأول

---

[١] من خلفاء الدولة العباسية ، مات سنة ٢٩٦هـ.
[٢] صرخد : بلد في الشام ، تنسب إليه الخمر.
[٣] سُمَيْساط : بلد بشاطئ الفرات.

فأجابه الناصر:

وافى كتابك يا بن يوسف معلناً ... بالصدق يخبر أنّ أصلك طاهر
غصبوا علياً حقّه إذ لم يكن ... بعد النبيّ له بيثرب ثائر
فاصبر فإنّ غداً عليه حسابُهم ... وابشر فناصرك الإمام الناصرُ

ولم ينصره الإمام الناصر بل مات فجأة بسُمّيساط(!)

....

وللحكايتين المرويتين في ثمرات الأوراق دلالات سياسية واجتماعية، ونصوص ابن حجة على الأعم الأغلب لا تكتفي بالظاهر فقط بل ترمي إلى أبعد من ذلك، هناك تأويلات مختلفة من زمن إلى زمن، هناك ترميز، وللترميز أهمية، ومكانة عالية، وقيمة أدبية في ميادين الإبداع، ترى هل أراد ابن حجة أن يصل المجتمع بالسياسة؟ هل توجّه إلى الناس البسطاء لينبّه إلى واقع لا ترفرف فوقه العدالة؟ هل كان ينشد أن ينال من السلطان نفسه، وأن يدل على مثالب الحكام والأمراء؟

إنّ هذه النصوص بين دفتي الكتاب نصوص مفعمة بالحيوية والحركة، هي ليست نصوصاً خرساءَ، صماءَ بكماءَ، ليست ساكنةً هامدة، بل حيّةٌ تنبض، ولنبضها إيقاع الحياة، الحياة المتجددة، التي تقاوم عاديات الزمان، وتتحدّى تقلّبات الأيام والمحن والضياع، نصوص تصوّر الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي في هذا العصر أو ذاك، لا تكتفي بالقشور بل تصل إلى الجوهر، لا تكتفي بملامسة الأشياء من الخارج بل تصل إلى الداخل، وتكشف الأعماق، ولم يكن ابن حجة الحموي في ذلك إلا ناقداً جريئاً، وهو لا يتحدّث عن اللفظ مستقلاً عن المعنى، أو المعنى مستقلاً عن اللفظ، ولم يكن مفرّقاً بين المادة والصورة، بل جمع ذلك كلّه في مسمّى واحد جمع بين اللفظ والمعنى والمادة والصورة، فكان لنصوصه أن تحيا، وأن تعاد قراءتها على مرّ الأيام..

قدّم لنا تراثاً حيّاً، والتراث ملك العالم، ملك الإنسانية، ملك البشرية كلها، والحدود والحِقَب لا تحول دون ملكية التراث لكل الناس، وهو ليس لأمة دون أمة، وثمرات الأوراق ينتمي إلى التراث الإنساني، ويحقّ لنا أن نفاخر به في كل مكان، لأنه يعكس أهمية اللغة التي كتب بها، وهي اللغة العربية، اللغة التي كانت وعاءً للثقافة العالمية في زمنها، ووسيلةَ الحضارة وأدواتها، تأليفاً ورواية ونثراً وشعراً وتأريخاً، وهذا الكتاب يُعدّ من معالم الأدب العربي والتراث الإسلامي قديمه وجديده..

في ثمرات الأوراق تنوّع وشمولية وفيه خصوصية أيضاً إزاء مفاهيم خالدة، وقيم راسخة، كالعدل والمساواة والحبّ والخير، واحترام الإنسان، وتقدير الموقف والهدف، فيه تفاصيل الثقافة الإسلامية، وفيه تفاصيل الثقافات المعيشية من طعام وزواج ولباس وحبّ، ورفقة وصحبة، ومجالس أنس وظرف، وفن وأدب ومسامرة ومنادمة،

ولو قلبنا هذه المدوّنات في صحائف الكتاب لوقفنا على حسن الاختيار في التاريخ (المعتزلة- مشاهير المعتزلة- دولة البرامكة- ملوك الفرس- ملوك الروم) وفي الأعلام (أبو حنيفة- مجنون ليلى- عمر بن عبد العزيز- معن بن زائدة- المعرّي- أبو علي الفارسي- هشام بن عبد الملك- كافور) وفي أخبار الأذكياء والعلماء (كنّاس يفحم الأصمعي- أبو حنيفة والإسكافي- ذكاء المعري- طبيب حاذق- ذكاء المنصور- براعة الأطباء- الوزير يخلص سابور من الأسر) وفي ذكر الحمقى والبخلاء وأصحاب المواهب والمروءات (الذباب ومدّعي الألوهية- بين سكير وصوّام- طفيلي- حديث عجيب- حرفة الأدب- الوزير ابن الفرات- في يوم العيد- قصّة الهرب- أكرم من ولدته العرب- امرأة خير من الرجال) ثم في النوادر والطرائف والملح (التفاؤل- جود معن بن زائدة- مجنون ليلى- أجواد العرب- شفير جهنّم) ثم في القصص والحكايات(الاعتذار- جابر عثرات الكرام- قصّة الخيزران مع زوجة مروان بن محمد- نسيم الصبا- أبو جعفر المنصور وعيسى بن موسى الهادي- بين ملك الفرس وملك الروم) ثم في المعارف العامة (علم النجوم- فن الإنشاء- بيوت الشعر- المنشئ الكامل- إبطال الحشيش- سلطان العلماء- قصيدة ابن زريق البغدادي).

طرح ابن حجة في كتابه قضايا متباينة من المعتزلة إلى المساجلات الشعرية، إلى المواقف بين العلماء والأمراء والمماحكات السياسية والجدال الطبقي الاجتماعي، وكان وفياً لانتمائه، وفياً لزمانه وبيئته، وقد تجلّى همه الذاتي الخاص الذي اندغم بالهم الاجتماعي العام، على الرغم من أن الكتاب (ثمرات الأوراق) قد كتب في عصر مضطرب، فيه ظلم وعسف وولاة ومتسلّطون، واجتياحات وانزياحات، وسياسة ورعيّة، لذلك راعى مؤلفه مقتضى الحال، فأتى على كثير من المعاني والخواطر والانفعالات النفسية، وتعرّض إلى ما يمكن أن يعتري الإنسان من الحيرة والارتباك، والطرب والسرور أو الحزن والندم، أو الدهشة والعجب، لم يتخلّ عن الوصف الدقيق لأفاضل الناس وسفهائهم، وهناك أوصاف كثيرة لطباع الحكام والملوك والعمال والأجراء والكتّاب والشعراء، صور ابن حجة الحموي نوازع النفس البشرية وبلغة سهلة حتى يصل بمتلقيه إلى مقاصده بسهولة ويسر، وكان هناك في بعض المرويات خيال مجنح وحكايات خرافية مغرقة بالخرافة، وقد أشار الباحث المصري (يعقوب عبد النبي) إلى هذه النصوص الموحية أيضاً بالتحلل الخلقي أو الضعف النفسي فاستبعدها من الكتاب بعد أن وجد أنها تجافي الذوق وتخدش الحياء! على الرغم من بلاغة أسلوبها وتشويق عرضها وإثارتها للنفس، على اعتبار أن بلاغة النص ليست في ألفاظه الفصيحة وتراكيبه البليغة فقط، وإنما بلاغته الحقيقية فيما يوحيه إلى نفس المتلقي من وراء الألفاظ والأساليب، وكل نص أدبي ينظر إليه من ناحيتين: ناحية الموضوع وناحية الإيحاء، لأن منزلة الإيحاء يتنزل بها الوحي مباشرة على قلب المتلقي عقب قراءة النص لدفعه إلى العمل أو الترك أو الانفعال!

وابن حجة نفسُه جمع بين التأليف والابتكار والاصطفاء والاختيار، لذا نال كتابه شهرة على غيره من الكتب (كخزانة الأدب وغيره) والكتاب بعامة يوافق رغائب الإنسان، الكتاب جزء من التراث العربي المدوّن، وهو كنز

حقيقي، من خلاله تتجلّى صورة ابن حجة، جميلة باهرة، لها إيقاعُها وحضورها المميز، والكتاب يدل على سعة اطلاعه، وعلوّ همته في مضمار الشعر والأدب والفنون والتأريخ، وتبدو للمتأمل بعض الحكايات أقرب إلى أصداء ألف ليلة وليلة، فهي خيال يحكم الفكر الباحث عن الحقيقة، ولكنها خيال يصيب متلقّيه بالإحباط أحياناً:

"وقمت فتزيّنت بزيّ النساء، بالخِفّ والنّقاب، وخرجت فلما صرت في الطريق داخلني من الخوف أمر شديد، وجئت لأعبر الجسر، فإذا أنا بموضع مرشوش بماء، فَبَصُرَ بي جنديّ ممن كان يخدمني فعرفني، فقال:

- هذه حاجة المأمون!

فتعلق بي، فمن حلاوة الروح دفعته هو وفرسه فرميتهما في ذلك الزلّق فصار عِبْرة، وتبادر الناس إليه، فاجتهدت في المشي حتى قطعت الجسر، ودخلت شارعاً، فوجدت باب دار وامرأة واقفة في دهليز، فقلت:

- يا سيدة النساء، احقني دمي فإني رجل خائف!

فقالت:

- على الرحب!

وأطلعتني إلى غرفة مفروشة وقدّمت لي طعاماً وقالت:

- يهدأ روعك فما علم بك مخلوق!

وإذا بالباب يدقّ دقّاً عنيفاً فخرجت وفتحت الباب، وإذا بصاحبي الذي دفعته على الجسر وهو مشدود الرأس ودمه يجري على ثيابه وليس معه فرس، فقالت:

- يا هذا ماذا دهاك؟

فقال:

- ظفرت بالغِنى وانفلت مني!...." (نص امرأة خير من رجال[1])

....

وعلى الرغم من كل شيء، غدت بعض المرويات مثالاً للاتساق بين الفكر والسلوك، ثم الصدق مع النفس، وإن كانت في الوقت ذاته صورة مخزية للاستبداد والتخلف والظلم.. وهذه كلها رواسب ثقافية، احتفظت بها كتب التراث العربي، ولم يعد لها - الآن - من قيمة سوى قيمتها التاريخية، وقد أطلق عليها أصحاب الموسوعات مثل النويري والقلقشندي مصطلح الأوابد (الأوابد أو الرواسب التراثية)..

[1] نص امرأة خير من رجال وقبله الحجّام يغنّي، المختارات من ثمرات الأوراق، ص ٨٨ وما يليها.

• عيوب الكتاب

وهي عيوب لا تنقص من قدره، ولا تغضّ من قيمته الأدبية، (إذ لا تعدم الحسناء ذاماً):

- لم يتقيّد ابن حجة في كتابه هذا بأبواب أو فصول، فهو يورد صنوفاً من النصوص والمرويات من دون مراعاة لموضوعها، ولو سلكها بحسب فنونها الأدبية أو زمانها على الأقل لكان أفضل على المتلقي.
- لم تكن هناك ضرورة إلى أن يكون للكتاب ذيل يلحق به.
- في الكتاب حكايات طويلة، إلى جانب حكايات قصيرة جداً، مع تداخل واستطرادات في غير محلّها[1].
- وردت معلومات مقتضبة لا تسعف المتلقي ولا تروي ظمأه المعرفي مثل نص "إبطال الحشيش" و"المعتزلة" و"المنشئ الكامل" و"من فنون الإنشاء" و"قصيدة ابن زريق البغدادي" التي جاءت منقولة من دون مقدمات أو تعليقات أو أية إشارة تنفع متلقيها!!

ومما يشفع لهذه المدونات لغتها الأسرة التي تحضّ على الحكمة ومكارم الأخلاق، وحسن التدبير والسياسة مع موافقتها لرغائب الناس كافة، وموافقتها للذوق العربي والإسلامي، والكتاب في مجمله يصنّف في دائرة المعارف العامة أو من كتب التراث الموسوعي والمجاميع الأدبية.

• ما يشبه الخاتمة

لقد سجل ابن حجة الحموي نماذج تراثية لأشكال قصصية ذائعة ومعروفة، وربّما هي مبثوثة في مدونات مجايليه من العلماء أو المصنّفين لأيام العرب ووقائع التاريخ، سجّل قصصاً عاطفية واجتماعية، سجّل ضرباً من الحكايات القصيرة، لها وظائف تعليمية شارحة، أو وظائف تعليمية وعظية، كشفت عن اطلاعه على أدب المقامات القصصي، وعلى أدب المنامات، وقصص الخوارق والجان، وعلى التوابع والزوابع لابن شهيد، وعلى كتاب فاكهة الخلفاء وفاكهة الظرفاء لابن عرس شاه، وعلى رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري، وعلى القصص الفلسفي مثل قصة حي بن يقظان لابن طفيل، وأعطى برهاناً حيّاً على أن العرب أمة قصصية أيضاً، أعطى برهاناً على أن تراثنا لم يكن ضيقاً، وهذا التراث القصصي العربي لا يمكن تقييمه إلا بمنظور سردي

---

[1] في حكاية (سابور يذهب إلى بلاد الروم متنكراً) وهي قصة طويلة مؤلفة من عدة قصص مترابطة ومتشابكة، يستطرد في بدايتها فيورد خلال القصّ جملاً وعبارات لا تتفق مع السرد العام ولا تنسجم معه:

(- أوزر، والوزراء من الأحداث، وعشاق الفتيات من المشايخ) والقصة في مجملها ذكرها المسعودي في كتابه مروج الذهب مع اختلاف في العبارة، واختصار في الرواية.

روائي- حكائي يمكن أن يدرأ عن العقل العربي والفكر العربي كثيراً من التهم، هناك مستشرقون أو بعضهم يرفضون الثقافة العربية[1]، ويرددون إننا أمة غير قاصّة، ولكن شأننا شأنُ غيرنا من الشعوب، عرفنا التراث الأسطوري والقصصي والتمثيلي والملحمي على المستوى الشعبي؛ والخيال العربي لم يكن في يوم من الأيام محدوداً أو عقيماً!!

● وبعد..

نحن مدينون لجيل الموسوعيين العرب العظام أمثال الجاحظ وابن قتيبة والمسعودي والثعالبي والمرزباني وأبي حيان التوحيدي وابن عبد ربه، والأصفهاني، والطبري، والخطيب البغدادي، وابن قيم الجوزية والنويري والقلقشندي والسيوطي والمقريزي والأبشيهي، ونظرائهم كثير، وابن حجة الحموي واحد من أولئك النظراء..

نحن مدينون لهؤلاء الجمّاعين للنصوص والمرويات على امتدادها الطويل والعريض في الزمان والمكان العربيين، مدينون لهؤلاء العلماء الموسوعيين بأقدم أساليب الجمع الميداني، وبأقدم مناهج التصنيف في الأمثال والقصص والنوادر والحكايات، ولا جدال في أن أصحاب هذه الموسوعات لم يفرّقوا بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة عند رصد معلوماتهم ومروياتهم وأخبارهم، لأنهم احتفوا بالثقافة بمفهومها الشامل الدقيق، والفضل، كلّه يعود إلى هذا الرعيل الأول من الموسوعيين الذي بدأ بالجاحظ وانتهى بابن خلدون مروراً بسائر المؤلفات والمدونات الكبيرة، بالكامل، والعقد الفريد، والأغاني وأدب الكاتب وعيون الأخبار والتمثيل والمحاضرة وثمار القلوب وخاص الخاص، ورسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا ومحاضرات الأدباء.. والإمتاع والمؤانسة ومفاتيح العلوم ولباب الآداب وإحياء علوم الدين والمزهر وجواهر الأدب ونهاية الأرب والمستطرف وصبح الأعشى وحياة الحيوان والكشكول وثمرات الأوراق و.. و.. و..

إنّ هذه القراءة الجديدة سوف تكشف موقع هذه الحكايات من السياق التراثي العربي، ومن البنية الاجتماعية التاريخية والثقافية، وستسهم أيضاً في غربلة التراث من خلال رؤية معاصرة تفيد من عناصره الفاعلة، تستلهم وتطوّر وتقف عند عناصره الحيّة.

هذه القراءة المعاصرة لا تجعل فهمنا لواقعنا الاجتماعي المعاصر أكثر واقعية وموضوعية فحسب، بل تخرج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته أو كونها إسقاطاً للماضي الذهبي على الحاضر المحبط.. إلى كونها قضية الحاضر نفسه، هذا الحاضر الذي هو حركة صيرورة تتفاعل داخلها منجزات الماضي، وممكنات المستقبل تفاعلاً ناهضاً صاعداً..

[1] مثل المستشرق الفرنسي (أرنست رينان).

المصادر والمراجع:

- تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، ج٣، ص٨٣٩.
- التراث العربي، العدد ٥١، سنة ١٩٩٣، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- عالم الفكر، المجلد ٢١، العدد الثاني، ١٩٩١، الكويت.
- المختار من ثمرات الأوراق، ابن حجة الحموي، اختيار يعقوب عبد النبي، الإدارة العامة للثقافة ١٩٥٩، القاهرة.
- مصادر دراسة المأثورات الشعبية، د.محمد رجب النجار، الكويت.

المدينة الفاضلة عند إخـــوان الـــصفا

❑ مصطفى صمودي *

إذا كانت الفضيلة عند سقراط (وسطاً بين رذيلتين) فإن العدل عند إخوان الصفا (وسط بين ضدّين) . وقد عرّفوا العدل في البلاغة/ ج/٣/ ر/١٧/ص/١٣١/ بأنه (التوسط بين الإيجاز المخل والإطناب الممل) لذا سأختصر موضوعي ما أمكن واضعاً في الحسبان إيفاء الموضوع حقه . فإن وُفقت فهذا ما أبتغيه ، وإن أخفقت فأين بحثي هذا من بحوث المداميك الثقافية والفكرية التي تناولت الرسائل بالدراسة ونقدها (د .عمر فروخ) بقوله (هناك جماعة ادّعوا قراءة الرسائل لكنهم كما يظهر من مقالاتهم أنهم تصفّحوا أوراقها كيفما اتفق لهم كما فعل (طه حسين) مثلاً أو قرأها مع شيء يسير من العناية كما فعل أحمد زكي باشا أو انتزعوا منها بعض الموضوعات كما فعل / أديب عباسي/) . واستمر (د. فرّوخ) يسخر من (طه حسين) لأنه حسب رأيه (سوّد أربع عشرة صفحة عند تقديمه الرسائل في الطبعة المصرية وكلها ربّما و لعلّ ولسنا نقول شيئاً جديداً)[1] وأنا هنا أخالف ما قيل، لأنّ ما قام به (د . طه حسين) من صفات الباحث الرصين فابن خلدون كان يقول بعد الانتهاء من أكثر الفقرات الإشكالية التي يتحدث عنها في مقدمته (الله أعلم) .

❖ عضو فرع حماة لاتحاد الكتاب العرب.

للاختصار وضعت رمز (الرسالة = ر) و (رمز الجزء = ج) و (رمز الصفحة ص) وأرقام الرسائل حسب الأجزاء

[1] إخوان الصفا . د. فؤاد معصوم . دار المدى . ص/١٤/ط/أولى ١٩٩٨

وبعد أن تسنّى لي قراءة الرسائل والمقدّمتين اللتين تناولهما (د . **فروخ**) بالنقد وجدت مع احترامي الشديد لرأيه أنه لم يكن منصفاً وبخاصة فيما يتعلق **بأحمد زكي باشا** الذي كان مطّلعاً على الرسائل اطلاعاً وافيا ويظهر ذلك من خلال حديثه عنها وتعقيبه عليها . وطالما أن الدكتور **طه حسن** و**أحمد زكي باشا** وغيرهما ، لم يُقدِّما حسب رأي د. **فروخ** شيئاً جديداً ، فماذا سأقدم أنا في بحثي المتواضع هذا ؟! لكن ما يشفع لي أني قرأتها قراءة متأنية أكثر من مرة ، واستخرجت بعض ما ترمي إليه بجهد شخصي قبل قراءته عند غيري في حال وجوده فأنا لا أدّعي السبق في استخلاص مواصفات مدينتهم الفاضلة من خلال رسائلهم ، لكن أعتقد أنّ من حقي القول/ إني أكن مقلّداً لمن سبقني في بعض ما سأُقدّم / .

= لا يمكن أن نتحدث عن الرسائل بتسلسلها لأنه (ما من رسالة تقريباً تقتصر **على موضوعها الخاص بها)**[١] وهم يعترفون بذلك . ففي أكثر من رسالة نجدهم بعد خروجهم عن الموضوع يقولون**(لنرجع الآن إلى ما كنّا فيه)**/ج/١/ ر /٥/ ص / ١٥٦ - ١٥٧ .كما لا يمكن التحدث عن / كلّ / أو / جُلّ / المواضيع التي تناولتها لتنوّع موضوعاتها وكِبَر حجمها . فعدد صفحاتها أكثر من ألف وستمئة صفحة ، وموضوعاتها تتناول جلّ ما في العالم والكون سماء وأرضاً ، وفضاء وإنساناً ، وحيوانا ونباتاً ، وروحاً ونفساً وجسداً ، وسائلاً وجامداً وغازيّاً ، وديانة وفلسفة وشعراً وأبراجاً ، وعلم نفس وسياسة ورياضيات وموسيقا ، وتتناول أيضاً جُلَّ ما في الحياة وما قبلها وما بعدها من جنة ونار للأخيار والأشرار وعداً ووعيداً .**ألم ير التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة (أنها مبثوثة من كل فن نتفاً بلا إشباع ولا كفاية وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها)**؟

= اتفق المؤرخون على أن **القرن الرابع الهجري** كان **عصر قلق** وعدم استقرار . فالرشوة فيه ضربت أطنابها بين الولاة الكبار وغدت أمراً مشروعاً لا يُحاسب عليه المرتشي . حتى إن **الخاقاني** وزير المقتدر الذي كان كثير التولية والعزل ولّى في يوم واحد تسعة عشر ناظراً للكوفة وأخذ من كل واحد منهم رشوة . ولّما التقوا وانكشف لهم الأمر ، اتّفقوا أن ولاية الأخير هي الصحيحة . فعاد الباقون إلى الوزير وفرّقهم في وظائف أخرى . كما انتشرت عصابات اللّصوصيّة التي وجدت حماية من بعض كبار رجال الدولة . فكانوا مثل الشّطّار الذين لا يعدّون اللّصوصيّة جريمةً بل بضاعة[٢] . وصار القضاة الذين هم حُماة العدالة يُسَيِّرون الأمور ضدّ العدالة لصالح من يدفع أكثر . ويذكر **(ابن الأثير في الكامل)**/١٤٧/٨/ و **(السيوطي في تاريخ الخلفاء)**/٣٩٦/ أن **(ابن شيرزاد)** كان يحمي جماعة من

---

[١] حقيقة إخوان الصفا .د. عادل عوّا / ص/ ٢٩٢/

[٢] المصدر نفسه ص/ ١١/

اللصوص مقابل مبلغ شهري يُدفَع إليه . كما صارت المناصب الإدارية تباع وتُشترى كالسلعة للقادرين على دفع ثمنها ، حتى صار الخليفة بين أيديهم كالأسير . إن شاؤوا خلعوه ، وإن شاؤوا قتلوه[١]. فَمِن الخلفاء من حكم ثلاثة أيام كالخليفة **القاهر** حين توليه الخلافة المرة الأولى ، فنُعِت هذا العصر **بعصر سمْل عيون الخلفاء** غير المرغوب فيهم . ومنهم من حكم يوماً واحداً ك **ابن المعتز** ثم قُتِل[٢] حتى الكتب الرسمية التي كانت تحمل توقيع الخليفة لم تعد سارية المفعول ما لم تكن موقعة من القائد العام للجيش[٣]

وصار الخليفة الصورة الشكلية ، وظهوره في الحفلات والأعياد الرسمية . **فضاعت هيبة الخلافة**/ ٢٩٧ وظهرت الكيانات المستقلة عن بغداد هنا وهناك (**الأمويون في الأندلس**١٣٨- ٣٩٧ / هـ / ٧٠٥- ١٠٠٧ م /**الفاطميون في المغرب**/ هـ / ٩٦٩/ م **الأخشيديون في مصر**/ ٣٢٣ إلى ٣٥٨ هـ/ ٩٣٥- ٩٦٩ / م / **الحمْدانيون** في حلب / **الحسنوية** الكردية في كردستان من ٣٣٠هـ حتى نهاية القرن / **القرامطة** في عمان والبحرين واليمامة وبادية البصرة / و/ آل بويه في فارس والأهواز / و / آل سامان في ما وراء النهر وخراسان / و / **آل سبكتكين** في الهند وأفغانستان) .

أمام هذا **الواقع المُجزّأ غير المتجانس** / قومياً وفكرياً ومذهبياً / ازداد التعصب المذهبي والقومي والخصومات المذهبية كلٌ حسب انتمائه ومرجعيّته . فانتشرت المذاهب الإسلامية السرية والعلنية ، وازداد الاضطهاد الفكري ، وتفشّى الانحلال الخلقي والشذوذ الجنسي ، وعجّت دور الملاهي بالقيان ، واكتسبت الدعارة شكلاً رسمياً .

في مثل هذه الأوضاع وُلِدت جماعة أخوان الصفا . يقول د. طه حسين : (**لم يعرف المسلمون قرناً كالقرن الرابع للهجرة تناقضت فيه حياتهم العامة أشد التناقض فكانت سيئة أشدّ السوء مجدبة أيّما إجداب من ناحية وكانت حسنة قيمة خصبة منتجة من ناحية أخرى**)[٤] فشهدت أيامها الثقافة نهضة على أكثر من صعيد نتيجة امتزاج الثقافات (اليونانية والفارسية والهندية والسريانية بالثقافة الإسلامية) وظهر جهابذة في أكثر من مجال فكانوا وما زالوا مناهل علم ومنارات هدى مثل (الزجاج / أبوعلي الفارسي / ابن جني / الثعالبي / المتنبي/ المعري / الشريف الرضي / قدامة بن جعفر/ / أبو الفرج الأصفهاني / الحلاّج /وغيرهم)

---

[١] ابن الطقطي الفخري . الآداب السلطانية والدول الإسلامية . ص/ ١٧٩/

[٢] المصدر نفسه /١٩/ عبد العزيز الدوزي . دراسات في العصور العباسية . نقلاً عن د. فؤاد معصوم /ص/١٠

[٣] إخوان الصفا د. فؤاد معصوم . ص/٢٣

[٤] د. طه حسين . /٢٨/ ص/٣/

عدد رسائلهم

يمكننا معرفة عدد الرسائل من الرسائل نفسها . ففي / ج/٤/ر/٧/ص/ ٢٣٣/ قالوا (**واعلم يا أخي أننا قد عملنا إحدى وخمسين رسالة في فنون الآداب وغرائب العلوم وطرائف الفكر**) ويضيفون في/ ج /٤/ر/٩/ ص/٢٩٠/(**وقد أوردنا في إحدى رسائلنا الإحدى والخمسين في رسالة مقروءة عن الرسائل وسمّيناها / الجامعة / وهي خارجة من جملة الرسائل . وهذه الرسالة سمّيناها بالسياسة والرياسة**) وبذلك يكون عدد الرسائل اثنتين وخمسين رسالة .

مرجعية إخوان الصفا

= كثرت الأقاويل بهذا الصدد فمنهم من قال إنهم **فاطميون** وآخرون قالوا إنهم **قرامطة**وغيرهم قالوا إنهم **إسماعيليون** . ومنهم من قال إن كانت نواة للإسماعيلية إلاّ أنها جمعت من الأديان **كافة**. وقد استشهدوا **بعمر بن الخطاب** أكثر من مرة وقالوا رضي الله عنه ج/١/ر/ص/٢٧٠/كما استشهدوا في/ ر/٩/١ج//ص/١٨١/ **بحديث عائشة** (ر) عن الشّبع وقالوا رضي الله عنها. كما رووا في/ج/١/ر/٨/ص/٢٩٩حديثاً عن **الرسول محمد**(ص)يوصي به أبا هريرة. وردّدوا الحديث الشريف القائل (**إنّ مثل أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم**) ر/١/ ج / ٤ / ص/ ٢٢ / وهكذا ..وكل فئة تُورِدُ شاهداً من خلال الرسائل تثبت أنها هي التي أوجدت الرسائل، وكل من رد على الادّعاء يجد أيضاً الرد من خلال الرسائل نفسها . لذا فقد قالد. **فؤاد معصوم**(**إنهم يحاولون إرضاء كلّ الطوائف والمذاهب ولو أدّى بهم الأمر إلى التناقض**) وأنا لست بصدد مرجعية مؤلفيها ، لكن هنا من المفيد أن أذكر رأياً للدكتور **محمد أركون** دعا فيه إلى التجديد لا التقليد ، وإلى التحديث لا التتريث ، وإلى العصرنة لا الماضوية في كل شيء ، وإلى الإبداع لا الإتباع ، وإلى تقديم العقل لا ترسيخ النقل للخروج من السياج الدّوغمائيالتيولوجي= اللاهوتي / المطلق الذي يلفّنا . يقول (**علينا أن نفكّر باللاّمُفَكّر به فالذي نوقش في القرنين الثالث والرابع بقي على حاله كما تركه الأشعري المتوفى/ ٣٢٤- ٤٦٠ هـ / ٩٠٣/ م وابن بابويه/ ٣٨١هـ ٩٩١م/ وأبو جعفر الطوسي/ ١٠٦٧/ م وما زال تأثير فعله حتى الآن**)[1] كما أني لن أتحدث عن الهدف من تشكيلها ولا على أعضائها ومراتبهم ، بل سأكتفي بالحديث عن مدينتهم الفاضلة التي تصوروها في رسائلهم .

[1] مجلة الوحدة عدد /٦٦/ عام /١٩٩٠/ من ص/ ١٠_ حتى ٢٦/ المجلس القومي للثقافة العربية /٤/ مكرر شارع فرنسا / أكدال الرباط المملكة المغربية

نشأة الدول و نهايتها عند إخوان الصفا

يقولون (واعلم يا أخي أيدك الله وإيّانا بروح منه أنّ الإنسان الواحد لايقدر أن يعيش وحده إلاّ عيشاً نكداً ، لأنه يحتاج إلى طيب العيش مع إحكام صنائع شتى . ولا يمكن الإنسان الواحد أن يبلغها كلها لأن العمر قصير والصنائع كثيرة . فمن أجل هذا اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً/ *وهم في ذلك متّفقون مع أرسطو والفارابي وابن خلدون* /وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية أن تشتغل جماعة منهم بأحكام الصناعات وجماعة في التجارات وجماعة في تدبير السياسات ألخ. / ر/٧/ج/٤/ ص/٢٣٤/)لذا فقد سعى إخوان الصفا إلى إيجاد مجتمع فاضل يحقق الأمان والاستقرار للأفراد والجماعات . كما رأوا إن (لكل دولة وقت فيه تبتدئ وغاية إليها ترتقي وحد إليه تنتهي، وإذ بلغت أقصى غاياتها ومنتهى نهاياتها أخذت في الانحطاط والنقصان وبدا في أهلها الشؤم والخذلان ، واستأنفت في الأخرى القوة والنشاط والظهور والانبساط . وكل يوم يقوى هذا ويضعف ذاك وينقص ، إلى أن يضمحلّ الأوّل المُقدّم ويتمكن الحادث المتأخر . وهذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر . تارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال لأهل الخير وتارة تكون الدولة والقوة وظهور الأفعال في العالم لأهل الشر) / ر/٤/ج/٤/ص/١٣٠- ١٣١/) ويذكرون قول الله عز وجل ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ آلعمران، ١٤٠ . ويتابعون قائلين (وقد ترَوْن أيها الإخوان أيّدكم الله وإيانا بروح منه ، أنه قد تناهت قوة أهل الشر وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان . وليس بعد التناهي في الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان)

الدعوة إلى بناء مدينتهم

إذا كان المقرّ السريّ لجمعيتهم في البصرة *ولها فرع في بغداد* فإنّ مدينتهم اليوتوبية ينبغي أن (لايكون بناؤها في الأرض حيث تكون سائر أخلاق المدن الجائرة ولا ينبغي أيضاً أن يكون بناؤها على وجه الماء لأنه يصيبها من الأمواج ما يصيب أهل المدن التي على السواحل من البحار . ولا ينبغي بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً لكي لا يصعد إليها دخان المدن الجائرة فتكدّر أهْوِيتها وينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن ليكون أهلها يشاهدون حالات أهل سائر المدن في دائم الأوقات . وينبغي أن يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله كي لا ينهار بناها وأن يُشيّد بناؤها على الصدق في الأقاويل والتصديق في الضمائر ، وتتم أركانها على الوفاء والأمانة كيما تدوم . ويكون كمالها على الغرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم) وقالوا عن أنفسهم (إن جوهرنا جوهر سماوي ، وعالمنا عالم علوي ، ونحن هنا أسراء غرباء في أسر الطبيعة ، غرقى في بحر الهيولى)/ج/٤/ر/٦/ص/٢٥١/

تعقيب

إذا تذكّرنا أنّ رأس الفلسفة اليونانية (**طاليس قد أرجع أصل الكون إلى الماء**) وأرجعه تلميذه (**أنكسمندريس إلى الأويبرون**= *اللامحدود = اللامتناهي*) وأرجعه(**إكسمنس إلى الهواء**) و (**أكسينوفانيس إلى التراب**) و (**هيراقليطس إلى النار**) فأنّ (**انبادوقليس قد أرجع أصل الكون إلى العناصر الأربعة ،الماء والهواء والتراب والنار**) علماً أنّ *الفلسفة الصينية قبلهم كانت تضيف إلى العناصر الأربعة ، أو الاستقسات الأربعة / الخشب /*

إن إخوان الصفا عندما تحدّثوا عن مدينتهم الروحانية المأمولة فلا بدّ لأهلها أن يتخلّصوا من تسفّل الجسد اللصيق بالأرض . لأنهم يطلقون على **الجسد** تسمية **الطبقة الكثيفة** *لارتباطه بالأرض واعتماده على مادتها* . لقد رفض إخوان الصفا أن تُبنى مدينتهم على هذه العناصر الأربعة فقالوا (**لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض**= *التراب* **ولا في الماء** *ذكروا الماء صراح*ةً **ولا في الهواء** *أيضاً ذكروه صراحة* **وألاّ يصعد إليها دخان المدن الجائرة** *وقصدوا بذلك النار*) .وعلى مدينتهم **أن تتخلص من هذه العناصر الأربعة الرئيسية التي تتكون منها الموجودات المادية ومنها الإنسان** لِما لهذه العناصر من توجيه سلوكهم الذي لا يتّفق مع القواعد الأخلاقية . وعندما تُبنى مدينتهم على غير هذه الأسس التي مرّت ، سيكون الخلاص والملاذ يقولون (**فإذا فرغنا من بنائها بنينا المركب الذي هو سفينة النجاة وتكون المدينة مأوى للأرواح**)

سياسة مدينتهم

تقوم سياسة مدينة إخوان الصفا على سياسات خمس

١ = **السياسة النبوية** / وهي التي تضع الشرائع وتهذب النفوس

٢= **السياسة الملوكية** / مهمتها السهر وحماية الشرائع

٣= **السياسة العامة** / مهمتها الرئاسة على الجماعات كرئاسة الأمراء على البلدان

٤ = **السياسة الخاصة** / هي معرفة كل فرد كيفية تدبير منزله وأمر معيشته هو ومن حوله

٥ = **السياسة الذاتية** / معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه وتفقّد أفعاله وأقواله في حال شهواته وغضبه ورضاه والنظر في جميع أموره

شريعة مدينتهم

لئن نادت العلمانية (**بفصل الدين عن الدولة**) إنّ (**الدين والدولة في نظر إخوان الصفا لا يفترقان ، ولا قَوام لأحدهما إلاّ بالآخر**) /ح/٤/ر/١/ص/٣٣/**والدين هو المُقدّم**. وشرّ الناس من لا دين له . وقد أدركوا قيمة الدين في دعوتهم وتأثيره في المدعوّين قبل (**غوستاف لوبون**) الذي قال (**إن الدين هو الذي كان يتمتع بالسلطات الأقوى على المسلمين ، إذ به وحده يُستطاع التأثير في أفكارهم**)

الرئيس والمرؤوس في مدينتهم

يقولون في/ ج/١/ ر/٤/ص/٣٦/(لابدّ لكلّ مجتمع أو شعب أو أمة من خليفة أو إمام أو رئيس حيث تقتضي وجوده المصلحة العامة والدينية أيضاً ليرأسهم ويحكم بينهم فيما فيه يختلفون . فيمنع القوي الظالم من التعدي على الضعيف المظلوم ويكون عادلاً لا طاغية جباراً)/ ر/١٧/ج/٣/ص/٣٧٧/(فالسلطان الجائر قصير العمر لأن الله قاصم كلّ جبار عتيد)/ج/١/ر /١٧/ ص/١٧٧/(لذا على رئيسهم أن يتعرّف أخبار مواطنيه وأحوالهم لأنه لهم بمنزلة الرأس من الجسد ، وهم له كسائر الأعضاء)/ج/٤/ر/٦/ص/ ١٨٦ - ١٨٧/ ويتابعون قائلين في /ص/١٨٨/(ومن إحدى خصاله أنه لا ينسب إلى رأيه واجتهاده وقوّته شيئاً ممّا يقول ويأمر وينهى في وضع الشريعة ، لكنه ينسبها إلى الواسطة التي بينه وبين ربه من الملائكة التي توحي إليه في أوقات غير معلومة ، لأن الحكماء والفلاسفة هم ينسبون إليهم ما يفعلون، وهذا خلاف مايفعله واضع الشريعة)/ ر/١٧/ج/٣/ص/١٧٧/والإنسان الكامل في نظرهم عالميّ الصفات/ ر/٢٢/ ج/٢/ ص/٢٧٦/.فهو (العليم الخبير الفاضل الذكي المُستبصر الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة الصمداني ألخ ..)/ج٤/ر/٦/ص/١٨٣/. وبما أن هذه الصفات مضافاً إليها الصفات الإدارية والريادية من الصعوبة أن تجتمع فيشخص واحد إلاّ في الأنبياء *كرئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي* فلا بدّ من أن يتولى مدينتهم الفاضلة – بدل رئيس واحد –

١ = مجلس من الفلاسفة الواصلين أصحاب المرتبة الرابعة والخامسة في تنظيمهم (أي من بلغوا الأربعين والخمسين من العمر) ويكون هذا المجلس أعلى سلطة في المدينة مهمته سياسية وإدارية ودينية وفلسفية وأخلاقية أيضاً

٢ = المرتبة الثانية مرتبة كبار المسؤولين من وُلاة وقادة ليقوموا بتنفيذ قرارات المجلس الرئاسي متوجّهين بأوامره / أي سلطة تنفيذية / وهؤلاء عندهم من أصحاب المرتبة الثالثة التي تحدّثنا عنها آنفاً أي من /٣٠ وحتى ٤٠/

٣ = مرتبة المُوجّهين والفنيين والإداريين

٤ = القاعدة الجماهيرية التي تضم الحرفيين والمهنيين والعمال والفلاحين والكَسَبَة وهي *المرتبة الأخيرة* /(*) ناهيك عن أن منصب الرئيس يفسح المجال للصراع والعداء بين المُتطلّعين إليه . والغاؤه يقطع الطريق على أمثال هؤلاء ، ويُلغي التحكم والتسلط الفردي/ج/٤ / ر / ٧/ص/ ٢٢٢- ٢٢٣/وعلى المرؤوس طاعة رئيسه . يقولون في/ ج/٤/ر/١/ ص/٤٢٧/(ليس من مرتبة في الدنيا أرفع ولا فضيلة أحسن من الرئاسة في العقلاء لذوي السياسات والتدبير ولا نغمة ألذّ ولا رتبة أحسن من انقياد العقلاء للرئيس وطاعتهم له ، ولا محنة أعظم ولا بليّة أشدّ من عصيان العقلاء للرئيس الفاضل وعداوتهم له) .

صفات سكان مدينتهم

يقولون في/ج/٤/ر/٧/ص/٢١٩/(ما اجتمع اثنان على أمر من الأمور إلاّ لعلّة تجمعهما)/ ر/ ٧ /ج /٤/ ص/ ٢١٥(ودولتنا دولة الخير سكانها قوم أخيار فضلاء حكماء مُستبصرون بأمور النفس وحالاتها وما يتبع ذلك من أمور الأجساد وحالاتها . يجتمعون في بلد واحد ، ويتفقون على رأي واحد ، ودين واحد ، ومذهب واحد ، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً بأنهم يتناصرون ولا يتخاذلون ، ويتعاونون ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضاً . ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم ، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم) . ويذكرون الآيات الكريمات التاليات ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾/ العنكبوت٦٩ : ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾/ الحج ٤٠/ ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ / المائدة٥٦/

سكان مدينتهم محصّنون ويعرفون أنفسهم حق المعرفة

ركّز إخوان الصفا على تربية الذات وتحصينها من الدّاخل لأنها اللبنة الأولى في بناء المُواطن الصالح السليم المُعافى الذي يخلق مجتمعاً معافى ، لأن المُحصّن من الداخل لديه مناعة ضدّ كل طارئ غريب . كما طالبوا جماعتهم بمعرفة أنفسهم حق المعرفة يقولون في / ح/٣/ر/٩/ص/٣٤٩/ (واعلم أيها الأخ البارّ الحكيم أيدك الله وإيانا بروح منه أنه لا يحسن بنا أن ندّعي معرفة الحقائق ونحن لا نعرف أنفسنا . لأنّ مثل من يدّعي معرفة حقائق الأشياء ولا يعرف نفسه ، كمثل من يُطعم الناس وهو جائع ، ويكسو غيره وهو عريان ، ويداوي الناس وهو عليل ، ويهدي الناس إلى الطريق وهو لا يعرف طريق بيته . لذا ينبغي أن يبدأ الإنسان بنفسه أوّلاً ، ثمّ بغيره) كما قال الشاعر :

(*) راجع أخوان الصفا ل فؤاد معصوم ص/٣٢٢عن /ر٩- ١٠/٣٤٢٢/ ر/٤٢ ص /٤٨٩- ٤٩٢- ٤٦٩/ حول أعضاء المرتبة الرابعة وراجع / ص- ٧٧/ من هذا البحث وحول الإبدال راجع منه / ر٤٥- ٤/٥٧/

يــا أيهــا الرجــل المعلّــم غــيره هــلاّ لنفســك كــان ذا التعلــيم
لا تنــهَ عــن خلــقٍ وتــأتي مثلــه عــار عليــك إذا فعلــت عظــيم

اعتمادهم على قدرتهم الذاتية

كلٌّ يُقدَّر حسب إمكاناته من خلال اعتماده على فطنته وذكائه وعطائه . ولا يكون التقدير بالاعتماد على الحسب والنسب منطلقين في ذلك من الحديث الشريف الذي ذكروه في /ج/٤/ر/٤/ص/١١٦/عندما خاطب الرسول(ص)بني هاشم قائلاً (يا بني هاشم لا يأتيني الناس يوم القيامة بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً إلاّ بعمل صالح) ج/٢ / ص / ٣٠٠ / .ألم يقل ابن خلدون من بعدهم في مقدّمته (النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر) ؟

متقنون لأعمالهم

يقولــون في/ ج/٢/ر/٧/ص/١٣٠/(المصنوع المُحكم يــدلّ علــى الــصانع المُحكــم) ويقولــون في/ ج/١/ر/٨/ص/٢٢١/(واعلم يا أخي بأن الحذق في كل صنعة هو التشبّه بالصانع الحكيم جلّ ثناؤه) ويقال إن الله تعالى يُحب الصانع الفَرِهَ الحاذق . ويُروى عن النبي(ص) قوله (إن الله تعالى يحب الصانع المتقن عمله) ومن أجل هذا قيل في الفلسفة (أنها التشبّه بالله قدر الطاقة الإنسانية) وسكان مدينتهم (يعملون الخير لأنه خير ، ولا يبغون بذلك عِوضاً سوى أنهم يعملون الخير)*ويذكّرنا ذلك بقول سقراط (ليس الخير خيراً لأن الآلهة ترضى عنه ، بل إن الآلهة ترضى عن الخير لأنه خير)*

صالحو السيرة متعاونون

يقولون (وينبغي أن يكون لهذه المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون فيها فيما بينهم ، وأن يكون لهم سيرة أخرى يعاملون بها أهل المدن الجائرة . وعلى سكان مدينتنا الفاضلة أن يتعاون النفس والجسد) ويقولون (واعلم أيها الأخ البار الحكيم أنّ كلّ واحد مركب من جوهرين متباينين متضادين / جسد غليظ ، و روح خفيفة.فالجسد بمنزلة دار سكن للنفس ويجتمعان بالمعاونة ، والمعاونة لاتكون إلاّ بين اثنين أو أكثر ، ولا يجتمع اثنان إلاّ على أمر من الأمور ولاجتماعهما علة تجمعهما وليس من جماعة تتعاون في أمر من أمور الدنيا والآخرة ، وأشدّ نصيحة بعضهم لبعض ، من تعاون إخوان الصفا)

واجب أغنيائهم

يقولون في/ج/٤/ر/٤/ص/١٦- ١١٧- ١١٨/(أمّا من رُزق المال ولم يُرزق من العلم من إخواننا فينبغي له أن يطلب أخاً مِمّن قد رُزق العلم ويضمّه إليه ويواسيه . هذا من ماله ، ويرفده هذا من علمه . ويتعاونان معاً على إصلاح أمر الدين والدنيا . وينبغي للأخ ذي المال أن لايَمُنّ على الأخ ذي العلم بما يواسيه من ماله ، ولا

يحتقره لفقره ، لأن المال قنيةٌ جسدانية تُقام بها حياة الجسد في دار الدنيا . والعلم قنية نفسانية تُقام بها حياة النفس في الدار الآخرة . وجوهر النفس خير من جوهر الجسد . وينبغي للأخ ذي العلم والحكم ، أن لايحسد أخاً ذا مال ، ولا يستحقره لجهله ولا يفتخر عليه بعلمه) ويضربون مثال اليد والرجل واتصالهما بالجسد . فاليدان مثلاً ، لا تطلبان من الرجلين نعلاً) ألخ......

غذاؤهم بسيط حلال

الأكل بحدود المعقول لسد حاجة المعدة التي هي بيت الداء . يقولون في / ر/٧/ ج/٤ / ص /٢٢٠/(ليكن غذاؤك من الموجود غير المُمْتنع عليك صنفين ثالثهما الماء . فإنك مادمت على ذلك من قلة الأكل وترك الشبع وتعمّد الجوع في الأوقات التي يصحّ فيها استعماله ، كانت طبائعك على حالها . وإن عوّدت جسمك على المأكل والمشرب والباءة والحركة باعتدال لازمتك العافية وعدمت الأسقام) ويقولون في/ ج/٣/ ر/١٣/ ص/٢٤/ (لا يحتاج الجسم من الأكل والشرب إلاّ إلى مقدار ما يُسكّن الجوع والعطش) *ويذكرون قول السيد المسيح (ع) للحواريين أن أكل خبز الشعير وشرب الماء القراح اليوم في الدنيا كثير لمن يريد أن يدخل الفردوس غداً .*

عملهم فضيلة لأنه فكري

(ليس كل فعل يتصف بالفضيلة . صحيح أن الإنسان عندما يجوع يأكل ، ويوصف فعله هذا بالخير لأنه كان في الوقت الذي ينبغي من أجل ما ينبغي ، لكنه لا يوصف بالفضيلة ، لأنه لم ينشأ عن العقل بتفكير وروية . لكن عندما يقوم الإنسان بفعل بعد أن يُفكّر على ضوء العقل والدين ، حين ذلك يوصف فعله بأنه فضيلة)*وهذا يتفق مع قول أرسطو (الفضيلة فعل حرّ لأن الإنسان لا يكون مسؤولاً إلاّ إذا كان حرّاً) .*

سعداء في الدنيا والآخرة

السعادة عندهم نوعان / داخلية وخارجية / الداخلية تتعلق بالنفس والجسد ، والخارجية تتعلق بالمال والزوج والولد وغير ذلك. فسعادة إخوان الصفا دنيوية و أخروية . فالسعادة الدنيوية هي أن يبقى كل موجود مدة أطول ما يمكن في أفضل حالاته وأتمّ غاياته . **أمّا السعادة الأخروية ، فهي أن تبقى كل نفس إلى أبد الآبدين على أفضل حالاتها وأتمّ غاياتها)** و(السعداء أنواع) / سعداء الدنيا والآخرة / وسعداء الدنيا وأشقياء الآخرة / وأشقياء الدنيا وسعداء الآخرة / وأشقياء في الدنيا والآخرة / . لذا فقد سعوا إلى إقامة مدينة يعيش فيها الناس حكماء وفضلاء مُستبصرين بأمور النفوس والأجساد . ريتوقف ذلك على أهداف أخرى سياسية واجتماعية وتعليمية وأخلاقية وتنظيمية وإدارية إلخ ...وسكان مدينتهم سيكونون سعداء في الدنيا والآخرة لأنهم **(يفضّلون الأجر الغائب الآجل على النفع الحاضر العاجل)** / ج/٤/ ر/٥/ ص /١٤١/

لغة مدينتهم

لا فرق بين فكّر وعبّر . لأن اللغة وعاء الفكر . وكما أن **الرسالة الإسلامية في رأيهم هي أتمّ الرسالات** فإن **اللغة العربية التي أول من نطق بها يعرب بن سام**- *كما يقولون*/ ر/١٧/ج/٣/ص/١٥٩/والتي نزلت بها الرسالة وحملتْها إلى أصقاع الدنيا هي **أشرف وأفصح اللغات المتطورة وأتمّها**/ج/٣/ ر/٩/٣٥٣/ ٣٥٦ / ر/ ١٧/ ج / ٣/ ص /١٥٢/ويقولون في /ر / ٩ / ج / ٣ / ص / ٣٥٣ إن **(الله تعالى أبلغة فصيحة هي أفصح اللغات . وجعل هذا الكتاب مهيمناً على كل كتاب أنزل قبله ألخ .)**ويقولون **(اللغة التامّة هي لغة العرب ، والكلام الفصيح كلام العرب ، وما سوى ذلك ناقص . فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان)** معتبرين أن حروفها **الثمانية والعشرين** تخضع عندهم لاعتبارات رقمية فيثاغورثية إذ إن لكل حرف رقمه الخاص به . ولتعظيمهم **اللغة العربية** فلا بدّ لها من أن تكون هي اللغة الأمّ لمدينتهم المُتخيَّلة المنتظَرة/ج/٣/ر/١٧/ص/١٥٤/لأن الجميع بحاجة إليها لقراءة القرآن الكريم وتفهمه بالشكل الذي يجب أن يكون .

موسيقا مدينتهم(*)

الموسيقا علم الانسجام . وهي وسيلة لتطهير النفس من أدران الجسد ، وأصلح الفنون للتعبير عن اللاّمتناهي لأنها تخاطب الجزء الخالد فينا . ولهذا أخرج **شوبنهاور** الموسيقا منْ دائرة الفنون لأنها أسمى من سائر الفنون(**). وإخوان الصفا في/ ر/٥/ ج/٤ /ص/١٣٦/ تحدّثوا عن الموسيقا وذكروا مالها من تأثير في النفوس قبل أن يكتشف ذلك الطب النفسديّ= النفسي والجسدي الحديث . ألمْ يُجبْ **كون فوشيوس** أميره عندما سأله عن **طريقة إصلاح البلاد** قائلاً **(لايهم يا أمير مادمت أصنع أنا موسيقاها)** ألم يُحذِّر **أفلاطون** في كتابه الجمهورية من الغزو الموسيقي الذي يُخرّب الذوق السليم ؟! لقد رأى إخوان الصفا في/ر/٥/ ج /١/ ص /١٤٣/**(إن لكل أمة من الناس ألحاناً من الغناء وأصواتاً ونغمات لا يشبه بعضها بعضاً ولا يحصي كثرة عددها إلاّ الله سبحانه وتعالى)**/ج/١ ص/ ١٤٣ /قل لي ما موسيقاك أقل لك من أنت / وقالوا في ص/ ١٤٨ /**(العود أتمّ الآلآت)**[1] قالوا **(إن لحركات الأفلاك**

(*) في الرسائل مكتوبة كلمة الموسيقا بالألف المقصورة هكذا / الموسيقى /

(**) وقد تحدث المسعودي عنها وعن ما يرافقها في كتابه مروج الذهب / جزء /٤ / ص / ٢٢٧/ ٣٣٠/.

(1) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا عني بتصحيحه خير الدين الزركلي المطبعة العربية بمصر /ج/ ٣ / ص / ١٩٥ .

نغمات كنغمات العيدان) وفي /ص / ١٥٣ /[١]. وقالوا في/ج١/ر/٥/ص/١٥٥/(**إن علّة تحريم الموسيقا في بعض شرائع الأنبياء(ع)**كان ذلك من أجل استعمال الناس لها على غير السبيل الذي استعمله الحكماء إذ استعملوها على سبيل اللهو والترغيب في شهوات لذات الدنيا مقرونة بأقوال)مثل /ج/٢/ص/١٧٥/(ما جاءنا أحد يُخبّر أنه في جنة مُذ مات أو في نار) [٢].

لذا فعلى الموسيقا أن تتمتع بسموّ و رقيّ لتناسب الذائقة السليمة . والموسيقا التي عدّوها مماثلة لقوانين العروض[٣] وإن كانت تخاطب الأرواح ، فإنّ لها تأثيرٌ أيضاً على الأجساد . لذلك حذّروا إخوانهم في/ر/١٥/ج/١/ ص/١٧٥/ قائلين (**إن للموسيقا فضيلة يتعذر على النطق إظهارها... احذروا عند سماع الموسيقا أن تثور بكم شهوات النفس البهيمية** نحو زينة الطبيعة فتميل بكم عن سنن الهدى **وتصدّكم عن مناجاة النفس العليا**) ويتابعون قائلين في/ ر/٥/ ج/ ١/ ص/١٧٥- ١٧٦/(**ولا يفهم معاني الموسيقار ولطيف عباراته عن أسرار الغيوب إلاّ النفوس الشريفة الصافية من الشوائب الطبيعية والبريئة من الشهوات البهيمية**) ويتابعون قائلين في / ر/٥/ج/١/ص/١٨٠/(**وأجمل أنغام أهل الجنة وأطيب نغمة يسمعونها هي مناجاة الباري جل ثناه في قوله**/ج/١/ر/٥/ ص/١٨٠/ ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس١٠ . وعلى الرغم من أنهم لم يتحدّثوا عن الموسيقا في مدينتهم **الفاضلة بشكل مستقل كما تحدث عنها أفلاطون** في كتابه الجمهورية فإن **الموسيقا الراقية** التي تحدّثوا عنها في رسائلهم والتي تخاطب الروح لا الجسد هي موسيقا مدينتهم حين ظهورها إلى عالم الوجود

الديموقراطية وقبولهم بالرأي الآخر

كثيراً ما يولد التحالف والتآلف من التخالف . **والاختلاف في عرفهم نوعان**/ ر/١٧/ ج / ص/١٧٠-١٧٢/ و/ ر/١/ج/٤/ص/٢٤- ٢٥/(**محمود ومذموم)(فالمحمود منه في اختلاف القرّاء والفقهاء) (والمذموم ماكان في المذاهب والآراء**) . وقد (**فرّقوا بين الدين والشريعة**) في/ ر/١/ج/٤/ص/٢٥/وأيضاً في/ ر/٧/ج/٤/ص / ٢١٨ /**واختلاف الشرائع في عرفهم ليس ضاراً** إذا كان الدين واحداً فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد/ صلوات الله عليهم أجمعين /(**دينهم واحد وشرائعهم مختلفة**)*أي تغيّر مستمر ضمن الثابت المستقر* فالدين في القرآن الكريم جاء **بصيغة المُفرد**

---

[١] المصدر نفسه.

[٢] رسالة الموسيقا / ص/١٥٥/ وهذا البيت للشاعر أبي نواس الذي يراه بعضهم قطباً من أقطاب الإسماعيلية / أي منهم

[٣] فارمر . م مادة الموسيقا /١/٥/ص/١٤٤/

احترام معلّميهم

الجهالات أصل الشرور والآثام كما قالوا . ولهذا حثّ إخوان الصفا أعضاءهم على محو جهالاتهم فكان للتعليم دور أساس يقولون في/ج/١/ ر/٨/ ص/ ٢٢٥/ (كلّ صانع من البشر لابدّ له من أستاذ يتعلّم منه صنعته أو علمه ... ولا أحد يحيط بعلم من العلوم لا الأنبياء ولا الفلاسفة ولا غيرهم إلاّ بما شاء الذي وسع كرسيه السموات والأرض) وفي/ج/٤/ر/٤/ص/١١٠/يقولون (فالمعلم أب لنفسك ، وسبب لنشوئها وعلّة حياتها . وكما أنّ والدك أب لجسمك وسبب وجودك حيث أعطاك صورة جسدانية ، فإن معلمك يعطيك صورة روحانية ، لأنه يغذي نفسك بالعلوم ويربيها بالمعارف ، ويهديها إلى طريق النعيم واللذة والشرور الأبدي والسرمدي)

المرأة في مدينتهم

المرأة والرجل متساويان في المقام لكنهما مختلفان في المهام. وإخوان الصفا يؤكدون في رسالتهم /ج/٤/ر/٥/ص/١٣٩- ١٤٠على الآية الكريمة في المواريث (﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ النساء/ ١١ / . لأن النساء في نظرهم ضعيفات قليلات حيلة في اكتساب المال. والناموس = الشريعة لمّا حكم بهذا ، حكم أيضاً أن المهر في التزويج على الرجال للنساء . ويضربون مثالاً قائلين (لو أنك ورثت من والدك ألف درهم وأختك خمسمئة درهم ، فإذا تزوّجَتْ هي أخذت مهرها خمسمئة درهم أخرى ، فيصير معها ألف درهم . وأنت إذا تزوجت وأمهرتَ خمسمئة درهم أخرى ، بقي معك من المال نصف ما مع أختك) وعلى هذا القياس قد آل الأمر في حكم الناموس (والنساء اللواتي هنّ بالنسبة لهم سريعات التلوّن كثيرات التغيّر)ج/٤/ر)/ص/٢٩٩/. لم يُفسِحوا لَهُنّ في رسائلهم مكاناً خاصاً بهنّ في مجتمع مدينتهم كما يقول د. فؤاد معصوم /ص/٣٥٢/ومجتمعهم (مجتمع ذكوري ويقتصر مهام المرأة في رأيهم على النسل وطاعة زوجها ، وبالتالي إلتزام بيتها والقيام بواجباته ، لأن النسل حفظ للنوع) *بمعنى / إذا استطاع الموت أن يقهرنا على الصعيد الفردي فإننا نقهره بالتناسل على الصعيد الجماعي كما قال (شوبنهاور) في كتابه(العالم كإرادة وفكرة)*

زوّار مدينتهم

وكأنّي بإخوان الصفا يتمثلون الفكرة الهندية القائلة (يولد المرء ولادة ثانية عندما يغدو مثقفاً) لذا فقد خاطبوا إخوانهم قائلين في / ر/٧/ج/٤/ص/٢٤٢/ (وممّا يجمعنا وإياك حرفة الأدب والخروج عن جملة العوام ، وهو العماد لِما نشير نحن إليه) كما خاطبوهم في / ر/ ٧/ج /٤/ص/٢٣٠/ قائلين (واعلم أيها الأخ أيدك الله وإيانا

بروح منه ، أنّ لنا إخواناً وأصدقاء من كرام الناس وفضلائهم وهم متفرّقون في البلاد) (هؤلاء بإمكانهم دخول مدينتنا . فمدينتنا لا تفتح أبوابها للجهّال ، ولا حتى للإنسان العادي . وعلى من يرغب في زيارتها ، عليه أن يماثل مواطنيها علماً) / ر/٧/ج٤/ص/٢٤٠/فجواز سفر زائرنا سعة علمه ومعارفه يقولون (لا يمكن لأحد أن يدخل مدينتنا مالم يكن علمه مساوياً لعلمنا . لأن حولها أربعة أسوار مبنية من جهالات الناس ، مابين كل سورَيْن خندق من سوء أعمالهم وفساد آرائهم ورداءة أخلاقهم . فمن عزم على دخولها ، فعليه بعلم النفس ومعرفة جوهرها ، فإنه أولى بأن يستفتح من مدينتنا) كما يطالبون إخوانهم بالوقوف لِفَهْم معاني ما ذكروا ليرشدوا إلى العمل الذي يقرّبهم إلى الله زلفى وينجيهم من نار جهنم عالم الكون والفساد .

بمن أثرت وتأثرت ؟

= من يُبحِر في سفينة التاريخ نحو الماضي تطالعه محطّات فكرية وفلسفية تخيّلت مُدُناً فاضلة آملة من خلالها و بها أن تغيّر كينونتها لتصل إلى صيرورة مرجوة عبر سيرورة مدروسة . تطالعه محطة (توماسوكامبانيلا/ ١٥٦٨/ في مدينة الشمس) ومن قبله (توماس مور/ ١٤٧٨ - ١٥٣٥)و إخوان الصفا والفارابي وأفلاطون و ليكورجيوس مشرّع أسبارطه ألخ وهذه المحطات وإن كانت يوتوبية فإنها كانت استجابات لمجتمعاتها التي نشأت بها وستبقى في الذاكرة حلماً باقياً لأنها لم تصبح حلماً مُلغى .

= أوردت دائرة المعارف الإسلامية أنّ (كولد تسيهر) ذكر أن اسم (إخوان الصفا) قد أُخِذَ من قصة (الحمامة المُطوّقة) والتي تذهب إلى أن (الحيوانات إذا صَفَت أُخُوَّتُها وتبادلت المعرفة فيما بينها ، تستطيع الفكاك من شباك الصياد وغيرها من المخاطر)[1] ونضيف إلى ذلك قائلين : إنّ عبارة (إخوان الصفا) قد وَرَدَت أكثر من مرة في كتاب (كليلة ودمنة) الذي سبق تأليفه الرسائل التي تأثرت به . ففي (باب الحمامة المطوقة) / ص / ٧١ / نقرأ : قال (دبشليم) الملك (لبيدبا) الفيلسوف : (رأيت عن إخوان الصفا كيف يُبْتَدأ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض ألخ ..) وفي (باب البوم والغربان)/ص/ ٨١ / نقرأ ، قال دبشليم الملك ، للفيلسوف بيديا (قد سمعت مثل إخوان الصفا وتعاونهم ألخ)وفي الرسالة /٢/ ص / ٦٣

وكما تأثر الفارابي في مدينته الفاضلة بمدينة أفلاطون وعرّف المدينة الفاضلة بمضادّاتها ، وكذلك أخوان الصفا فقد تأثروا في مدينتهم التي تماثلت مع مدينة أفلاطون في أمور واختلفت معها في أمور أخرى ندرجها فيما يلي .

[1] / كتاب الشعب / المطبوع في القاهرة / ج / ١/ ص / ٤٥٢- ٤٥٤ /

المدينة الأفلاطونية	مدينة أخوان الصفا
١ = حاكم فيلسوف أو فيلسوف حاكم (لن تزول سعادة الأمم وشقاء النوع الإنساني مالم يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكام	١ = مجلس رئاسة يضمّ خيرة المثقفين والعقلاء
٢ = تصريف الأطفال ذوي العاهات عن ذويهم واحتضان الأطفال الأصحاء في مؤسسات من غير أن يعرف الآباء أبناءهم	٢ = إبقاء الأطفال عند ذويهم ضمن علاقات أسرية سليمة
٣ = هي أكثر وضوحاً لأنها تأليف فردي	٣ = هي أكثر ضبابية لأنها تأليف جماعي
٤ = أُفرِدَ كتابٌ خاصٌ للمدينة الفاضلة	٤ = هي متناثرة بين الصفحات
٥ = التركيز على الجسد	٥ = التركيز على الروح
٦ = إلغاء الملكية ومشاعيّة النساء	٦ = إبقاء الملكية والزواج على الطريقة الإسلامية
٧ = يونانية بحتة	٧ = إنسانية صرفة

أثرها في نتاج الآخرين

كما تأثّر الغزالي بهم حين ردّه عليهم *كما يقول المازري وابن سبعين*. تأثر بهم حين حديثهم عن الموسيقا معتبرين أن (**العود أتمّ الآلات**)/ج/١/ر/٥/ ص فقال *أي الغزالي*(**من لا يهزُّه العود وأوتار هو الربيع وأزهاره فإنه فاسد المزاج بحاجة إلى علاج**) كما أثرت فيه لأنه **نشأ فيلسوفاً وانتهى صوفياً** وأن **إخوان الصفا يستخلصون التصوف والعلوم من الفلسفة الخالصة**[1]. كما أثرت فيه بتأكيده دور المعلم ، وجعله كالأب الروحي للمتعلم . فالأب يعطي ابنه صورة جسدانية ، لكن المعلم يعطيه صورة روحانية. / انظر ما قالوه في/ج/٤/ر/٤/ ص /١١٠/ويكاد يكون قول الغزالي حرفيّاًلما قالوه . كما أثّرت الرسائل ب (**ابن خلدون**) *بعد أن أدخلها الكرماني إلى الأندلس* عندما تحدّث عن نهاية الدولة بقولهم (**اعلم أن لكل دولة لها وقت منه تبتدئ وغاية إليها ترتقي وحدّ إليه تنتهي فإذا بلغت أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع إليها الانحطاط**) قال **ابن خلدون** عن نهاية الدولة (**إنها لا تزول إلاّ بعد مرور ثلاثة أجيال وخمسة أطوار**) وأثّرت فيه أيضاً بتبنيه لحديث **الرسول محمد**(ص)الموضوع (**لو كان العلم بأكناف السماء لناله قوم من فارس**)فأعاده بحرفيته في مقدمته . / ر/٦/ج/٢/ ص/١٤٣/حتى أنه نعت المبدع العربي بأنه فارسي

---

[1] مقدمة رسائل إخوان الصفا / طه حسين / ص/ ١٣ / طباعة مصر

في نسبه أو في مرباه. كما أثرت في الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في قوله (وأمّا قولك إن الفيلسوف لا دين له، فلا يدلّ كونه لا دين له على أنّ كلّ ما عنده باطل، وهذا يدرك بأوائل العقل عند كل عاقل. فالفيلسوف ليس كل عمله باطلاً). كما استعمل عبارتهم (أيّدك الله بروح منه) وكرّرها مراراً في فتوحاته المكية. يقول جورجي زيدان (إن رسائل أخوان الصفا كانت شديدة الانتشار بين أوساط المعتزلة في بلاد الشام)[1] ويقول د.طه حسين في مقدمة الرسائل /ص/٦/ (ليس عندي من شك أن أبا العلاء قد اتصل بالفرع في بغداد بإخوان الصفا حين ارتحل إلى بغداد وترى ذلك واضحاً في سقط الزّند)[2]. لقد تطابقت نظرية المعرفة عند إخوان الصفا مع مقام العقل عند المعري في قوله

كذب الظنّ لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء[*]

كما تأثر بهم في رفضه للتعصب الديني والمذهبي

هذي الديانات ألقت بيننا إحناً وأودعتنا أفانين العداوات[*]

ملحوظة لابدّ منها

١ = لمْ يُكلّف فرد واحد بقراءة الرسائل بعد تأليفها وجمعها كما أعتقد. ولو تمّ ذلك لاختزل تكرارها الذي عاد بالسلب عليها وبوّب أفكارها حسب مواضيعها لتصل إلى قرّائها أكثر تقبّلاً وكمالاً. لذا فقد جاء الحديث عن السياسة وعن المدينة الفاضلة عَرَضاً متناثراً لا جوهراً وأساساً شأن سائر المواضيع التي تناولتها الرسائل. ولعل أهم ما يجب أن نشير إليه أن مؤلفي الرسائل لم يتناولوا أحداً من الرموز الدينية أيّاً كانت مرجعيّته لسماحتهم ولم يتّخذوا من الغلوّ والتطرف وسفك الدم شعاراً لتحقيق مآربهم بل حاولوا الوصول إلى أهدافهم عبر بناء الإنسان من الداخل أولاً ليغيّر هو بعد ذلك بنفسه سوء ما يحيط به لينتقل ممّا هو كائن عليه إلى ما ينبغي أن يكون لتغيير أنفسهم كما تقول الآية الكريمة (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) الأنفال٥٣

---

[1] = جورجي زيدان. ٣٤/ ص/١٧٧/

[2] (ص/٢٢ / إخوان الصفا وخلان الوفا عني بتصحيحه أمين عبد العزيز/ ط ثانية / المكتبة التجارية الكبرى مصر

[*] ديوان لزوم مالا يلزم ص/ ٥٥ / ص ١٧٥ ج/١ /

خاتمة

على الرغم من تأثر الغزالي بإخوان الصفا فقد عدّ (حاصل علمهم شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورث وهي مجرّد حشو للفلسفة) ورأى ماسنيون (أنهم وضعوا أول مرة فكرة النقابات في الإسلام) كما رأى ول ديورانت[1] أن الرسائل (أكمل ما وصل إلينا من تعبير عن التفكير الإسلامي في العصر العباسي) واعتبرها مصححها (خير الدين الزركلي) (أرقى ما بلغ إليه العلم في العصر العباسي)[2] وأكّد المستشرق الفلسطيني (بندلي جوزي) في كتابه (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام)[3] (أن الفلسفة مَدينة لإخوان الصفا لأنها أول دائرة معارف ظهرت في العالم) وعلى الرغم ممّا لنا من تحفظات على هذا القول لأنّ للموسوعة ولدائرة المعارف أصولاً ومنهجية تفتقر إليها الرسائل فإني أقف وقفة احترام أمامها لأنها فلسفة ترهص للسياسة وأنّ مؤلفيها كانوا عضويين (بالمفهوم الغرامشي)[4] وأخص بالذكر موقفهم من نبذ التعصب الطائفي والمذهبي الأعمى الذي لا يؤدي في أحسن حالاته إلاّ إلى الخراب والدمار وخصوصاً في هذه المرحلة العصبية التي يُركّز بها الاستعمار على تأجيج مثل هذه النزاعات؟! وأختم حديثي بقول (جون لوك) (لن آتي باليقين بل باجتهاد قابل للنقاش) .

---

(١) = ول ديورانت . ج/١٣/ ص/ ٢٠٦/

(٢) = الموسوعة /ج/٤/ص/٤٩٧/

(٣) = دار الروائع . بيروت . /ص/ ١٥٠/

(٤) = آباء الحداثة العربية . محيي الدين اللاذقاني . مؤسسة الانتشار العربي . لندن . بيروت . طباعة ثانية

المراجع

= رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . /ج /١- ٢- ٣- ٤ / عني بتصحيحها خير الدين الزركلي. المطبعة العربية مصر ١٩٢٧

= رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . / دار صادر / دار بيروت للطباعة والنشر / ١٨٥٧/ م ١٣٧٦/هـ قدّم لها بطرس البستاني

= الفصل في الملل والأهواء والنحل . / ١- ٢- ٣- ٤- ٥ / ابن حزم ط /١/ ١٣٣٠ هـ المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم . طبع على نفقة أحمد ناجي الجمالي وأمين الخانجي وأخيه .

= تاريخ الخلفاء للسيوطي . منشورات الشريف الرضي . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

= اخوان الصفا . د.عمر فروخ . دار الكتاب العربي . بيروت / ط /٣/ ١٩٨١/

= الاسماعيليون بين الاعتزال والتشيع . محمد أمين أبو جوهر . التكوين للطباعة والنشر والتوزيع / ط /٢/ دمشق / ٢٠٠٦/

= إخوان الصفا والتوحيد العلوي / محمد عبد الحميد الحمد / الرقة / لم يذكر التاريخ ولا دار النشر

= الفسر / ابن جني / حققه وقدم له د. رضا رجب / دار الينابيع دمشق / ط/١/ من ص ١٣ حتى ١٢٩/

= إخوان الصفا وخلان الوفا / أحمد علي زهره / نينوى /دمشق/ ط / ١/ ٢٠٠٤/

=الخطاب الإسماعيلي . علي نوح . دار الينابيع م ١٩٩٤/ دمشق /

= الحياة السياسية في الوطن العربي . جوزيف كلاس . منشورات الهيأة العامة السورية للكتاب . وزارة الثقافة دمشق / ٢٠٠٧/

=الفكر اليوناني قبل أفلاطون / د.حسين حرب / دار الفارابي بيروت / ١٩٧٩/

= محاضرات في تاريخ الدولة العباسية وحضارتها . د. توفيق برّو / جامعة حلب / ١٩٧١/ ١٩٧٢/

= المذاهب الإسلامية / محمد حمد أبو زهرة / مكتبة الآداب بالجماميز . مصر / الألف كتاب /

= الموسوعة العربية الميسرة / دار نهضة لبنان للطباعة والنشر . بيروت

= دائرة المعارف الإسلامية . ج/١/ كتاب الشعب القاهرة

= الإمتاع والمؤانسة . أبو حيان التوحيدي . دار الكتب العلمية . بيروت ط /١/ ٢٠٠٢/

توظيف الشخصيات التراثية في القصة القصيرة

□ د. أحمد جاسم الحسين *

من التوظيف إلى التناص، وخصوصيته في القصة القصيرة

يندرج التوظيف ضمن المفهوم الواسع للتناص، ويتّسم بسمتيْن رئيسيتيْن يحاول أن يتميز بهما عن المصطلحات الحافّة بالتناص، هما: القصدية، والوعي، ويلعب دوراً شاسعاً في الربط بين التراث والواقع المعاصر، وتأمّل المدوّنة النقدية التي استعملت مصطلح التوظيف يكشف رغبة مستعمليْه في التدليل على وعيهم به، وإبعاده عن الرؤى الفلسفية المتشابكة التي منحها كثيرون للتناص، إضافة إلى الحرص على التنبيه إلى أن الثقافة العربية قادرة على إنتاج مصطلحاتها ومفاهيمها[1].

وإنعامُ النظر في التناص وتشعّباته المختلفة، ومفاهيمه في ضوء المناهج النقدية يكشف أنه يشمل توظيف التراث الذي وُصِف بأنه «عمليّة مزج بين الماضي والحاضر في محاولة لتأسيس زمن ثالث»[2].

---

* أستاذ في قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة دمشق.

(١) المخلف، حسن علي، التراث والسرد، ص٢١٢ - ٢١٣.

(٢) المسدي، عبد السلام، توظيف التراث في الشعر العربي المعاصر، مجلة العربي، العدد ٤١٢، مارس، ١٩٩٣، ص٨٥.

وقد حضر التناص بقوّة في حركة النقد الحديث في العقود الأخيرة بصفته أحد موالج قراءة النص الأدبي، ووَجَدَ إبّان استقباله في الحركة النقديّة العربيّة عدداً من الرؤى التي حاولت كل منها جرَّه إلى منطقة محدّدة، وتداخلَ مع مفاهيم عدّة وجدَ فيها بعض النقّاد ضالّتهم المعرفيّة، في حين أنّ باحثين آخرين نبّهوا إلى علاقته ببعض المفاهيم النقدية والبلاغيّة البسيطة مثل الاقتباس والتضمين[1].

وأثار التناص جملة من القضايا المتعلقة بنظرية النقد ونظرية الأدب، وكان حضورُه سبباً في إثارة كثير من النقاشات في الثقافة العربية أعلن أحدها أنه «كيفما يستخدم مصطلح التناص فهو يروج لرؤية جديدة للمعنى، وبالتالي للتأليف والقراءة: وهي رؤية تقاوم المفاهيم الراسخة حول الأصالة والتميّز والخصوصية والاستقلال»[2].

والحديث عن التناص لا يتوقف على رصد أشكاله، وإثبات وجود علاقة بين نصّين، ومدى الإفادة أو دورها، أو كيفية توظيفها فحسب، بل بكونه حمّالاً لدلالات جديدة فتحتْ الباب لعددٍ من الأسئلة التي تمحورت حول الشراكات التي يولّدها النص المعاصر مع سلالات قديمة، كشفت أن علاقات النصوص الأدبية لم تنقطع «فهي تعيش حياة خاصة فيما بينها تسمح لها أن تتصارع، وتتصالح، ويَحِيْكُ بعضها لبعض المكائد، وينْصِب الفخاخ، فهي عائلات لها أنساب وسلالات، تنحدر من نصوص أمهات وآباء وأجداد»[3].

وهذا الفهم للتناص ألقى بظلاله على نماذج عدة من النص المعاصر حيث أصبحت في «حالة إنتاج وسيرورة عمل، لا تكف عن التفاعل، وعن تعهد مدارج الإنتاج. ولا تظهر الإنتاجية بوضوح ولا تصبح إعادة توزيع اللغة مكتملة، إلا عندما يبدأ الكاتب والقارئ أو أحدهما في مداعبة الدال. أما بالنسبة للمؤلف فإنّ مداعبة الدال هي نوع من التلاعب بالكلام، أو نوع من الجناسات. أما بالنسبة للقارئ، فهي نوع من ابتكار المعاني الجديدة»[4].

وقد فتح مثل هذا التصور أسئلة كبرى حول المعوَّل عليه في اكتشاف تفاصيل التناص، مما دفع أحد النقاد للتساؤل: «هل يوجد مركز التناص في الكاتب أم في القارئ أم في النص نفسه، وهل يساعد التناص على ممارسة التأويل، أم أنه يقاوم مفاهيم التأويل؟»[5].

---

[1] حلبي، أحمد طعمة، التناص بين النظرية والتطبيق، شعر البياتي نموذجاً، ص٤٢.

[2] آلان، جراهام، نظرية التناص، تر: باسل المساله، ص١٥.

[3] حماد، حسن محمد، تداخل النصوص في الرواية العربية، ص٧.

[4] المرجع نفسه، ص٢٦.

[5] جراهام، آلان، نظرية التناص، تر: باسل المساله، ص٨٧.

وتكمن خلف توظيف التراث عوامل فكرية واجتماعية ونفسية وفنية ؛ حيث إنَّ غنى التراث بنماذج متنوعة جعل مهمة الكاتب المعاصر « أكثر يسراً ونجاحاً»[١]. وتمكّن من خلخلة كثير من البنى المكوّنة للنص الأدبي، وقاد بعضها إلى فتح آفاق أمام قراءاته.

وقد شكّل توظيف الشخصيات التراثية في الأدب المعاصر مدخلاً لقراءات حاولت أن تقرأ طريقة حضوره، وصوره، ووظائفه، وتقنيّاته بما يكشف عن خصوصية كلّ تجربة إبداعية، وما تتميّز به عن سواها من التجارب الأخرى[٢].

وتختلف علاقة الأجناس الأدبية بالتوظيف وفقاً لطبيعة كل جنس، ومكوّناته، فالقصة القصيرة تقارب الشعر في هذا المجال لأنّ بنيتها النصية قصيرة، وذلك يستدعي في حالات كثيرة اتباع أسلوب الإلماع والتلميح أكثر من التفصيل[٣]، تبعاً لبنية النص القصصي الذي يُدْخِلُ هذه التناصات في جوهره، مما جعلها «مخرجاً فنياً ملائماً لكثير من القصص، وقد ظهر في الأساليب مثل الرسائل، وكذلك تبدّى في استعمال أساليب تراثية شفوية تنتمي إلى الحكاية مثل أسلوب الحكواتي الذي يقدم القصة على أنها حكاية حدثت مع شخوص بعينهم ؛ مما يؤدي إلى تحقيق غاية مهمة جداً للقصة ألا وهي الإيهام بالواقعية، نظراً لخصوصية تكوين هذا الجنس الأدبي»[٤].

وتأمل المدوّنة القصصية التي جعلت التناص بنية رئيسية من بناها يكشف أن التنوّع سمة رئيسيّة في تلك المدوّنة، وفي الوقت ذاته يدل على انشغال كبير به، في محاولة لقراءة الواقع، وربما يحمل ذلك في عدد من صوره تحولاً في مفهوم المرجع والعلاقة مع التناص، وآليات الكتابة، وبنى النص الأخرى.

ويشكل التفاعل مع الشخصية أحد أوجه الإفادة من المدوّنة التراثية التي اكتنزت نماذج ثرية منها، وحقّقت ألفة مع المتلقي في العصر الحديث ؛ جعلتها تقبل التواصل معه، لكن في الوقت ذاته، ثمة من رأى في التفاعل مدخلاً لكي نتحرر «من كل إذعان للماضي، وفيما يقوم الاقتباس الكلاسيكي على التراتبية، يقوم الاقتباس الحديث على صيغة التفاعل»[٥].

---

(١) المخلف، حسن علي، توظيف التراث في المسرح العربي/ دراسة تطبيقية في مسرح سعد الله ونوس، ص٤٥.

(٢) صدر في هذا الإطار أكثر من خمسة عشر كتاباً حاولت البحث في هذا التوظيف، وتناولت أجناساً محددة أو تجربة إبداعية، وبعض هذه الكتب ورد في حواشي الدراسة.

(٣) انظر: حداد، نبيل، هنا لحظة التنوير وقراءات أخرى في القصة القصيرة، إذ يشير الناقد في أكثر من موطن في كتابه إلى أن القصة القصيرة أقرب إلى الشعر منها للرواية.

(٤) الحسين، أحمد جاسم، الأدب العربي الحديث والتراث، تحولات العلاقة وخصوصيات الأجناس، التراث العربي، العدد ١٠٢ نيسان٢٠٠٦، ص١٤٧.

(٥) ساميول، تيفين، التناص ذاكرة الأدب، تر: نجيب غزاوي، ص٩٣.

وركزت القصة القصيرة على توظيف الشخصيات التراثية، لكون الشخصية عماداً أساسياً فيها؛ ولاعتمادها على الحبكة التي تتكوّن «من شخصيات تكافح قوى الطبيعة أو ضد الجو المحيط أو ضد القوى الاجتماعية والاقتصادية أو ضد كائنات بشرية أخرى أو تعيش أزمة داخلية. وتنعكس طبيعة هذه الشخصيات من خلال هذه الحبكة من الأحداث»[١]. وهذا دفع أحد النقاد إلى اعتبار الاهتمام بالشخصيات مشاركةً في تطوير هذا الفن[٢]، وترافقَ ذلك مع بدء التنبه إلى غنى عالم القصة القصيرة، ودور التقنية في الإيهام بالبعد عن الواقع التوثيقي[٣]. وحرص القاصون على أن تكون الشخصيّات الموظّفة معروفة من المتلقي؛ بحيث إنه ما إنْ يجدها في النص حتى تحضر إيحاءاتها معها، وقد تعدّدت الشخصيات التراثية التي حضرت في القصة القصيرة من حيث دلالاتها الأساسيّة من شعريّة، وتاريخيّة، وفلسفيّة، وأسطوريّة، وحكائيّة.

وقراءة النصوص القصصية التي استحضرت الشخصيات التراثية تكشف أنها حاولت تحقيق أهداف متعدّدة منها: إعادة النظر بما قيل حول شخصية قديمة، إجراء تعالق بين شخصية معاصرة وشخصية قديمة، وكذلك استحضار موقف معاصر ارتبطَ بشخصية سابقة، أو الاستعانة بالشخصية التراثية لحلّ مشكلة معاصرة.

صور توظيف الشخصيّات وأدوارها:

تجلّى توظيف الشخصيات التراثية في صور عدة سعت كلّ منها لتحقيق وظائف محدّدة، وقد نمّت هذه الصور على غنى هذا النوع من التوظيف وتنوّع مراماته، ممّا وشى بأهمية حضوره في عالم القصة القصيرة المعاصرة، وعبّر عن تغيّر جدير بالتأمل في الوعي بالتقانات القصصيّة ومعطياتها؛ ممّا ترك أثراً خصباً في النصوص التي أفادت منه[٤]. وأبرز صور توظيفه:

الصورة الأولى: قراءة معاصرة في شخصية تراثية:

يرصد هذا النمط من الصور متغيّرات أفعال الشخصيات بين زمنيْن؛ ماض وحاضر، حيث يحاول أن يُحضر الماضي إلى الحاضر ليكشف أن فعل الشخصية التراثية يتغير لو عاشت الظروف المعاصرة، بهدف التنبّه إلى أن ما قامت به من أفعال ماضية ليس هو الحل الوحيد، وفي الوقت نفسه لا يمكن إدانة بعض التغيرات التي حدثت في

---

(١) إمبرت، إنريكي أندرسون، القصة القصيرة النظرية والتطبيق، تر: علي إبراهيم منوفي، مر: صلاح فضل، ص٣٢٧.

(٢) حافظ، صبري، القصة القصيرة، تر: عبد العزيز السبيل، كتاب تاريخ كيمبردج للأدب العربي، الأدب العربي الحديث، ص٤٠٥.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٥٦.

(٤) الحسين، أحمد جاسم، القصة القصيرة السورية ونقدها في القرن العشرين، ص٣٣٨.

العصر الحديث قيمياً في ظل موازنتها بالماضي، لأن لكل عصر ظروفه وإشراطاته، وينبغي عدم المبالغة في تقديس تلك الأفعال، التي يغلب عليها عدم التنبّه إلى الظروف المحيطة التي تفرز خصوصية الفعل، وإهمال أثر النسق في التكوين، ويغيب عنها أحياناً كشف أسباب الاختلاف بين زمن راحل وزمن معاصر، معوّلة على ما يكتشفه القارئ.

وتحاول نماذج قصصية أن تعرّي حالات محددة، وكذلك قد تومئ إلى تقديم تفسير جديد لدوافع الشخوص للقيام ببعض الأفعال، بعيداً عما ورد في الروايات التاريخية التي تضمنتها الكتب التراثية، في رغبة من القاص في تقديم رؤية مغايرة للرؤية القديمة، ولإظهار دلالات معينة يفرضها النص المعاصر[1].

في قصة عنوانها (ألعاب تسلية) يرثي القاص نجيب كيالي لحظات جميلة كانت تدفع الشعراء لقول الشعر فيمن يحبّون، ويصرفون عمرهم فداء له، يريد القاص أن يزحزح المفاهيم الثابتة الموجودة في عصر ماض، وأنها لم تعد تنطبق على عصرنا الحاضر، وما كان يحدث ربما لم يعد مرحّباً به، وتحضر في القصة قوة الأنثى بعينيْ الرجل، حيث يأتي التغيير من المرأة التي استبدلت الكلام الجميل بالتقنية المسلّية «اشترت (بثينة) هاتفاً محمولاً لتسمع صوت حبيبها (جميل)، لكنها اكتشفت حلاوة ما في الهاتف من ألعاب التسلية، وكلّما اتصل بها جميل قالت وكأنها واقفة على نار:

- جميل... أرجوك لا تضعْ الوقت، ادخل في الموضوع.

يزداد ارتباك جميل، فيقول:

- بثْ..بثْ..بثْ..

- سامحك الله يا جميل، أمن أجل (بثْ..بثْ) تبعزق وحداتك؟! (باي)»[2].

المصدر الأساسي للحكاية أدبي، إذ وشتْ عبر العصور بالوفاء بين حبيبيْن صارا مضرب مثل في الحب والوفاء؛ حتى استُبدِلَتْ كنية الشاعر الأساسية (معمر) باسم حبيبته (بثينة)، نظراً لحرصه على القيام بفعل الوفاء.

وفي هذه القصة يبدو الرجل غير فاعل؛ بل ردّ فعل، فبثينة تشتري هاتفاً لتسمع صوته، بيْد أن ألعاب التسلية تشغلها، وفي الوقت الذي لا يزال الخجل يلفّ (جميل)، ويحاول أن ينتقي ألفاظه، تنصحه (بثينة) بأن يترك ذلك، وألا يضيّع نقوده فيما لا فائدة منه.

---

(١) مغربي، فاروق إبراهيم، في النقد التطبيقي "قراءات جديدة"، ص٢٩.
(٢) كيالي، نجيب، قُبلة بالشماسي، ص١٣.

يجد المتلقي أن التوظيف بصورته التي قدّمها هذا النص لم يستطع تحقيق المراد منه، في ظل ظنّ القاص أن انزلاق الدلالة من حالة إلى حالة مضادة يكفي وحده ليدهش المتلقي، ويكون رافعة للنص من الوقوع في حبائل التقريرية والمباشرة، فلم يقدم النص القصصي جانباً معتماً من حياة (جميل وبثينة)، بل انساق مع ما هو مألوف عنهما، واقتصر على الإشارة إلى أن ثمة (كلاماً) يريد أن يقوله جميل لبثينة، وبذلك يكون قد أطاح بقوى النص الجمالية.

وكان للحضور الاسمي للشخصيّات المتناص معها ذاكرته الجماليّة والدلاليّة، حيث استثارتا في نفس المتلقي نوازع نفسية متعدّدة، على الرغم من أنّ تحديد نوع الانشغال الذي حدث مع (بثينة) فتح باب التفسير للمتلقي؛ وفوّت عليه فرصة الدخول في مسارب التأويل.

وتدلّ الشخصيّتان في القصة على حالة معلومة لدى المتلقي، سبق أن اطّلع على جوانب منها في المناهج الدراسية وسواها؛ وهو مدرك لجدوى توظيف أسماء العلم[١]. إذ شكّل الاستدعاء الاسمي لهما المدخل الرئيس للتواصل مع سيرة ذاتية قديمة عرفت بجوانبها الإنسانية.

وتتسم الدلالة في هذا النص بضيق الأفق، مما لا يسمح للمتلقي الجولان في الآفاق اللفظية له، كي يقبض على بعض كنوزه، بخاصة أن الدلالة وفقاً لنظريات القراءة تُنتج من المتلقي. ويبدو أن تواصله مع العلامات الموجودة في هذا النص مرتبط بالأحاسيس التي يشعر بها تبعاً لثقافته، وحالته الاقتصادية ومفهومه للحب، ورؤيته للعلاقة بين (جميل وبثينة)؛ لأنه «من أبسط قول إلى أكثر الأعمال العلمية أو الخطاب الأدبي تعقيداً، ليس ثمة قول بكينونة مستقلة. فالقول، مثل العمل العلمي يمكن أن يقدم نفسه ككيان مستقل وأحادي المعنى (أي يمتلك معنى ومنطقاً فريداً)، ولكنه ينبع من تاريخ الأعمال السابقة المعقد ويوجه نفسه نحو (ويسعى للاستجابة النشطة من) سياق اجتماعي ومؤسساتي معقد»[٢].

ولا بدّ من الإشارة إلى أن هذه الصورة في توظيف التراث تعد من الصور ذات الحضور البارز، ويمكننا في هذا السياق أن نستشهد بقصص كل من زكريا تامر[٣] وحمدي البصيري في قصة البحث عن ليلى[٤]، ومنتصر الغضنفري في قصة العنتريات[٥]، ونجيب كيالي في قصة الإصبع الحادية عشرة[١].

---

(١) مجاهد، أحمد، أشكال التناص الشعري/ دراسة في توظيف الشخصيات التراثية، ص٢٣.
(٢) جراهام، آلان، نظرية التناص، تر: باسل المسالمه، ص٣٤.
(٣) نجم، مفيد، الربيع الأسود، دراسة في عالم زكريا تامر القصصي.
(٤) البصيري، حمدي، كيف ضاع العمر، ص١٣.
(٥) الغضنفري، منتصر، همهمات محاصرة، ص٥.

الصورة الثانية: شخصية تراثية تنتقد الحاضر:

يحاول الماضي أن يفسر الحاضر في ضوء وعي الماضي البسيط وأدواته، كاشفاً عن فداحة الخسائر النفسية التي يعيشها الإنسان المعاصر، حيث إن الجوانب البائسة التي كانت موجودة قديماً هي أقل بؤساً مما وصل إليه إنسان العصر الحديث في جوانب عدة من حياته، انسجاماً مع رؤية مؤداها أن النصوص القديمة لم توجد لتبقى حبيسة ظروفها ومقتضياتها في إنتاج الدلالة، بل وجدت لتكون نسيجاً يقبل التشكل، والتحاور مع الظروف المعاصرة لاستيلاد نص يحمل هموماً آنية، وقد يكون هذا هو الذي دفع القاص (أحمد زياد محبك) في قصة (الحطيئة) ليُدخله في حوار مع إحدى شخصياته، فبعد أن يُعرِّف الحطيئة باسمه، يستغرب الحالة التي وصل إليها الراوي بالقول« لماذا رمى بك عُمر مع أولادك في قعر هذه البئر؟

- ما هذه ببئر، يا أخا العرب، إنما هي داري، اشتريتها بالتقسيط، أفنيت من عمري خمسة عشر عاماً في سداد ثمنها.

فسألني:

- ولماذا لا تبيع النوق، فتشتري خبراً منها؟

- ليس عندي أي ناقة، يا هذا.

- فسأل:

- ولماذا؟ هل أنت دعيّ أو لحيق بعشيرتك؟

وهممت بالجواب، ولكن ابنتي الصغيرة سبقتني إلى القول:

- بابا معلم»[٢].

لا يحضر الحطيئة في هذه القصة ليدل على صورته القديمة أو الجديدة، فهو هاهنا ليس المقصود بالموضوع، هو ينتج دلالة معاصرة، تحتال على ذلك فنياً بالتساؤل عما فعله (عمر بن الخطاب) الرمز الأبرز للعدل في التاريخ الإسلامي، فالتوظيف في هذا السياق لا يمكن أن يوسم بأنه توظيف عكسي أو طردي أو اسمي، بل تشابك مشهدي بين حالتين يريد منها الراوي وصف ما آلت إليه حالة المواطن (المعلم) في العصر الحاضر حيث بلغ الفقر منه مبلغاً، والدور الذي يؤديه الحطيئة هو دور المعترض، حيث تترك خاتمة القصة مفتوحة لفعل لانعرفه من الحطيئة،

---

[١] كيالي، نجيب، ميت لايموت، ص١٠٠.

[٢] محبك، أحمد زياد، لأنك معي، ص ص ١١٨- ١١٩.

أو انسحاب لم نعتد عليه، فهذا النص القصصي يتشرب فحواه الدلالية من حواريته التي يقيمها مع النص القديم، ليحقق وظيفته التي يريد إنجازها من خلال برنامجه السردي.

وهذا كله يدفع القارئ إلى أن يربط ذاكرته بذاكرة الأدب، وفي الوقت نفسه بذاكرة القراء/ الكتاب حيث «تقود هذه الذاكرة الحركة الدائمة للنصوص، ويرتبط بها بقاؤها ضمن الزمن. ويبدو التناص على هذا الأساس وكأنه لعبة معقدة تبادلية بين فعاليتين متكاملتين تشكلان الفسحة الأدبية، إنهما الكتابة والقراءة اللتان لاتنسى الواحدة منهما الأخرى، أبداً.»[١].

وفعل القراءة/ الكتابة في هذا النص يجعل العلاقة تبادلية على مستوى الفعل بين الراوي والشخصية الرئيسية في النص، حيث يكتفي الراوي باللا فعل/ تلقي الأسئلة والإجابة عليها، والحطيئة بالسؤال والبحث عن المسببات، وهذا يدفع المتلقي إلى البحث عن السر الكامن في التناص، ففي الوقت الذي يشكل التناص فيه نتيجة ثقافية لعمل دائب وغير منظور، وغير مقصود أحياناً، يحمل كذلك خصوصية علاقته مع مجموع النصوص الأدبية، حيث يحاول أن يبنْين موقعه الذي لا يكون حاسماً.

ويمكن القول عن توظيف التناص في هذا النص: إنه مسعى معاصر لجعل القديم تكأة لهمٌ معاصر حاول أن يجعله الراوي همّاً مركزياً لـ (الحطيئة)، الذي، على الرغم من مرور تلك السنوات، يجد أن ثمة خللاً ما يعانيه الإنسان المعاصر، وتوظيف صفة الاعتراض من الحطيئة حقق الغاية الرئيسية التي سعى إليها القاص، وهذا التصريح أراح المتلقي من خضم البحث عن «نص يخفي نصاً، ويعتمد دوماً على نص تحته، حتى حين لا نستطيع اكتشافه».[٢] لأنه واضح وبيِّن، وغير ملتبس.

إذاً، لم يكن حضور الحطيئة في النص حضوراً زخرفياً، أو وقع في إطار التوظيف المعرفي فحسب، بل في إطار الفاعل الذي يجادل ويتساءل، ويكاد أن يصل إلى علاقة الحاكم بالمحكوم، وحق المحكوم على الحاكم أن يؤمن له أساسيات حياته، إضافة إلى أن الراوي هاهنا حرص على إيصال رسائله كلها عبر الإفادة من إيحاء بعض المفردات التي تدفع المتلقي لإنتاج الدلالة المقاربة لليقين المرجعي.

وثمة محاولات قامت بها شخصيات تراثية لإعادة كتابة التاريخ المعاصر، وقد تجلت هذه الصورة عبر الحوار الذي لم يعد يفيده التخفي خلف برقع الصمت. في قصة عنوانها (ابن خلدون) يستعمل الكاتب أسلوب الحلم ليعلّل حضوره في منامه، بعد أن كان يقرأ في كتاب (العِبر)، هارباً من المباشرة عبر لعبة التحايل مع ابن خلدون

---

[١] ساميول، تيفين، التناص ذاكرة الأدب، تر: نجيب غزاوي، ص٦٥.

[٢] المرجع نفسه، ص٦٣.

حيث يخجل القاص، أو يخاف من الحديث عن واقعه، إلا أنّ شخصاً مثل (ابن خلدون) يلفت انتباه الراوي بـ«طوله الفارع وسمرته الغامقة المغاربية»[1]. ولكي يجعل الراوي الفعل ليس فعلاً حُلْمياً فحسب، بل فعل واقعي؛ فإن ابن خلدون يفكّ لسانه المعقود بقعر جمجمته ويمسك قلمه، وليس ريشته؛ ليطلب من الراوي أن يتكلم ليكتب[2].

ولجوء القاص إلى شخصية (ابن خلدون) المعروف بحذاقته وقدرته على قراءة الحاضر، والتنبؤ بالمستقبل بخاصة عبر كتابه الشهير (العبر) ليست الأولى من الكتاب المعاصرين، إذ سبق أن تحدث عنه سعد الله ونوس في مسرحيته الشهيرة (منمنمات تاريخية)[3] حيث فتح باب الحوار واسعاً بين شخصيات معاصرة وشخصية ابن خلدون، وإن كان مرام التناص مختلفاً بين تلك المسرحية والقصة الحالية.

ويمنح القاص نصه انفتاحاً في الدلالة، ويجعله مرمى للتأويل عبر نهاية مفتوحة أكملت سيرة الحلم الذي افتتح به نصه، في مسعى منه للهروب من محدودية الدلالة وجعلها منفتحة أكثر، انسجاماً مع «طبيعة العلاقة التي تقيمها مختلف الأعمال الأدبية مع آفاق الانتظار المستقرة، بحيث تكون مجرد إعادة إنتاج لها، أو تعدلها أو تنحو إلى خلق آفاق انتظار أخرى جديدة تماماً»[4].

وهذا الأفق الانتظاري الذي منحه القاص لنصه ترك العلاقة قابلة لأن تمور بالتعددية، نظراً لاستعمال لغة مراوغة تهرب من اليقينية، لتجعل من إنتاج الدلالة أمراً متاحاً لمتلقين آخرين معاصرين أو سابقين أو لاحقين، لأن استراتيجية الكتابة القصصية لدى القاص لم تقم على التناص الذي يريد إنهاء الدلالة، بحيث تبقي علاقة المخاتلة والمراوغة هي الأبرز حضوراً بين المتلقي والكاتب الذي« يخلق نصاً ما يكون مقروءاً من قبل القراء، أو يستنتج القراء من النص سارداً ما، أي صوتاً يتكلم. والسارد/ الراوي يخاطب مستمعين مضمّنين، أو مشيَّدين أحياناً، ومتحققين بطريقة صحيحة أحياناً»[5].

إذاً؛ سعى القاص في هذا النص لكي يجعل الماضي فاعلاً في الحاضر وكاشفاً له، في إشارة إلى أن كل تقنيات العصر الحاضر والتطور الذي حصل في تاريخ البشرية لم يجعل الشفافية في أعلى مستوياتها، وبذا نجح التناص في

---

(١) كيالي، نجيب، قبلة بالشماسي، ص ٧٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص٧٥.

(٣) ونوس، سعد الله، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني.

(٤) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص١٦٦.

(٥) كولر، جوناثان، مدخل إلى النظرية الأدبية، تر: مصطفى بيومي عبد السلام، ص١٢١.

فتح الآفاق أمام النصوص المعاصرة، ولجوء القاص للاختيار من متعدّد تناصي متاح أمامه قد يخدم دلالته التي أرادها أو أراد للمتلقين عبر العصور أن ينتجوها، وقد عبَّر القاص على مستوى النظم والتركيب عن مسار محدّد حقق من خلاله برنامجه السردي الذي رامَ نسجه لفتح آفاق الدلالة التي تتعاور تحقيقها علامات/ عناصر نصية تتشابك فيما بينها؛ لتشكل نسقاً متفاعلاً مع الإشارات الدلالية الأخرى الكامنة في النص، التي تتيح للمتلقي أن يعيش النص بصفته مجموعة هائلة من الدلالات المكتنزة. وثمة قصص كثيرة جعلت هذه الصورة من الصور البارزة في توظيف الشخصية التراثية؛ لكون هذه العلاقة الحوارية مؤدية لإنتاج دلالات يبتغي النص المعاصر توصيلها، أو الاعتماد عليها لصنع خصوصيته مثل: العدو من أمامكم ليوسف حطيني[١]، وعدد من قصص زكريا تامر[٢].

الصورة الثالثة: شخصية تراثية تصارع الواقع المعاصر:

تتجاوز الشخصية التراثية في هذا النمط من التوظيف الانتقاد لتصل إلى مرحلة الصراع مع الواقع المعاصر لإصلاحه وتدخل في خضمه وتعاني معاناة شديدة، بل قد تهان على الرغم من تاريخها الشر، فالتناص في هذا النمط من الصور يتجاوز الفعل المعرفي ليصل إلى الفعل التغييري، يريد أن يولّد حالات جديدة ترفض الاستكانة لما هو سائد، وتحاول النصوص أن تجترح طرائق فنية توصل من خلالها مقولاتها، وقد برز ذلك في قصة عنوانها (مصير عروة بن الورد)[٣]، حيث يلجأ القاص لأسلوب السخرية كي يحقق مبتغاه، السخرية الناجمة عن المفارقة بين عصرين/ بنيتين فكريتين واجتماعيتين متغايرتين، إذ لا يحضر نتاجه الشعري، بل الدور الذي حاول أن يقوم به في حياته المتمثل في مناصرة الفقراء وتأمين الطعام لهم، ولعل هذا مسوّغ، إذ إنه ربما كان أحد الأسباب الرئيسية التي لفتت الأنظار إلى تجربته الشعرية، حيث يؤول مصيره في خاتمة القصة إلى تنكيس الرأس و«أخذ يتلاشى حتى غدا مجرد نقطة حبر»[٤].

---

(١) حطيني، يوسف، ذماء، ص٥٦.

(٢) تامر، زكريا، مجموعة الرعد.

(٣) كيالي، نجيب، قبلة بالشماسي، ص ص ١١٦- ١١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص١١٧.

إن هذا الانكفاء المحقق اليقيني يراد منه إعلاء شأن الاحتجاج المتولد في عروة بن الورد، وتأكيد دلالة المآل الأسود الذي انتهت إليه أحوال الناس في العصر الحاضر حيث يحاول بذلك التوظيف أن يمارس «فعلاً تحريضياً وتنبيهياً في آن معاً»[١].

وفي قصة (عقدة ابن المعتز)[٢] يستفز تاريخ خليفة (اليوم والليلة) الحكام المعاصرين، يزعجهم حضور ابن المعتز ويتمنون لو لم يكن موجوداً في التاريخ، يهربون منه فيلاحقهم طيفه وفعله، يقترحون التنظيمات القانونية التي يريدون أن يهربوا من خلالها من العقدة التي تعلن عن نفسها بحضور مطامحهم «لدارسي التاريخ أن يمعنوا في الباروديا العميقة التي صاغها ابن المعتز لنظام الحكم عن غير قصد:

كان خليفة يوم وليلة.

فما من حاكم عربي إلا أصابه الذهول إزاء هذه الحالة: كيف يعقل أن يحكم المرء يوماً واحداً يفضي إلى حتفه...؟!

تحقق أمر كهذا هو بالنسبة إليهم مرادف للجنون..

لذلك أبدعوا مبدأ التوريث.»[٣].

الفعل الماضي في هذا النص يقوم بفعله في الحاضر، يتناص معه بصمته الفاعل والمعبر عن مأزق الحاضر، لكل فعل ظروفه وأسبابه ومعطياته؛ لكنه في الوقت نفسه يقود إلى فعل مغاير في الحاضر، تصارع الشخصيات المعاصرة التاريخ، لا تستطيع إلغاءه، يصارعها هو بفعله النبيل، وتشعر هي بالضعف نتيجة ما تقوم به من أفعال، فيتولد فيها شعور بأن هذا الماضي يصارع وجودها، ويحاول استلاب خصوصيتها، فهذا النص من النصوص التي يميل بناؤها إلى التصريح، مما يستدعي متلقياً يحاول قراءة النصين بطريقة تحاول معاينة تفاعلهما، بعيداً عن قراءة المتلقين المتضررين (الحكام) من النص القديم، فقد «جعلت القراءة النسقية القارئ يرتمي في نوع من الدعة والراحة، لأنها سلبته حريته في التلقي، وفرضت عليه طرائق في الوصول إلى المعنى دون أن يكون شريكاً في إنتاجها»[٤]. وهذا هو ما أزعج الحاكم المعاصر؛ فهرب إلى الأمام وأوجد طرائق جديدة تخلصه من ضعفه في قراءة الماضي، ومحاولة الهروب منه.

---

(١) حلبي، أحمد طعمة، التناص بين النظرية والتطبيق/ شعر البياتي نموذجاً، ص٢٦٨.

(٢) البقالي، حسن، مثل فيل يبدو عن بعد، ص٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١.

(٤) يوسف، أحمد، القراءة النسقية/ سلطة البنية ووهم المحايثة، ص٥٥٦.

ومن القصص التي اتبعت هذه الصورة من التوظيف قصة (كان ياما كان)[١] وقصة (علي بابا والمليون حرامي)[٢].

الصورة الرابعة: شخصية تراثية تقرأ الواقع المعاصر:

ليست علاقة الشخصية التراثية بالنص المعاصر بقائمة على التضاد والاختلاف فحسب، لأن همَّها الرئيس هو البحث عن نقاط تواصل تجدّد من خلالها فاعليتها في الواقع المعاصر، بحيث يظهر أن البنى التي تقدمها لا تحقق مرامها؛ إلا بثقافة القارئ المعاصر وقدرته على إيجاد التأويلات المناسبة لما يقرؤه ويطلع عليه.

المصالحة بين الشخصية التراثية والواقع المعاصر لاتعني التخلي عن المكون أو تقديم التنازلات، بل لبحث عن المشترك بينهما، وهذا المشترك قد يوجده التأويل المنفتح الذي يبحث عن المشتركات الخبيئة بينهما.

في قصة (ابن زريق لم يمت)[٣]، تُستَحضَر سيرة الشخصية، وتُفعَّل، وتدخل فيها رموز جديدة تلائم الواقع الحالي، ليكون الحوار قائماً بين متلقيين لسيرة ابن زريق، أحدهما جاهل بابن زريق وبواقعه الحالي، وآخرهما عارف بتاريخه وبالواقع المعاصر، يجيد قراءة السطور وما بينها، حيث يشكل التناص عنده سيرة جدية للنصوص الأدبية وغير الأدبية بصفتها «سيرورات تدليل لا تتجسد مادياً إلا في ممارسة القراءة. ولكي يحصل الأدب فإن القارئ حيوي مثل المؤلف تماماً»[٤].

فابن زريق في النص يتفاعل مع واقع معاصر، دون أن يحضر، بل تتخذ سيرته تكأة لمقاربة الواقع والغوص في تفاصيله، وعلى الرغم من كونه شاعراً ممن يسمون بـ (أصحاب الواحدة) نظراً لتميزه في قصيدة رفعت اسمه، إلا أن القاصة تجري حواراً مع سيرته دون أن يحضر، عبر حوار شخصيتين تمثلان نمطين من أنماط التلقي، التلقي الخبير/ الثقافي، والتلقي الكسول/ النائي بنفسه عن قراءة السطور ومابين السطور، وتمتدّ سيرة ابن زريق على مدار النسيج الحكائي الذي يشكل عماد النص، ويوظف اسمه بطريقة تثري تفاصيله، وتجعل من حضوره حضوراً امتصاصياً يتساوق مع لبنات المعمار القصصي، حيث يتجاور حضوره إلى جانب كل من الشاعر (صموئيل شامير) بهدف إعادة قراءة التاريخ، لأن التاريخ قراءة للواقع وليس الواقع ذاته، وتتأثر تلك القراءة بكل ما تتأثر به أنواع القراءات الأخرى، حيث تحاول القاصة منحه بعداً استراتيجياً بصفته حمالاً لرموز تخص العراق والتراث العربي،

---

(١) الحسن، أيمن، عصا موسى، ص٥٨.
(٢) أحمد، عمران عز الدين، يموتون وتبقى أصواتهم، ص٥٤.
(٣) الشعلان، سناء، تراتيل الماء، ص٥٣.
(٤) إيغلتون، تيري، نظرية الأدب، تر: ثائر ديب، ص١٣٢.

ومقاومة المحتل مع الموازنة بين دخول الأمريكيين للعراق، وما حدث في الأندلس، والموقف من أمريكا وإسرائيل في لعبة حكائية تتخذ من الحوار بين عامل ومديره في الشركة محوراً للحديث عن ابن زريق البغدادي.

وفي قصة (غيبة)[١]، تحاول شخصيات تراثية أن تقوم بدور في الواقع المعاصر، لكن هذا الواقع يتجاوز دور هذه الشخصيات، وفي عدد من قصص زكريا تامر تحاول شخصيات محددة أن تأخذ دوراً في الواقع المعاصر؛ بخاصة في مجموعته نداء نوح[٢]. ومعظم هذه الشخصيات تحاول أن تبحث عن العميق في الواقع بهدف فتح كوى للتواصل معه، بعيداً عن المصادمة، بل عبر حوارات تريد التنبيه إلى ما يحدث لإدخال فجوات في وعي المتلقي، يمكن أن يملأها بالأسئلة التي تزيد من غربته عن واقعه عبر الإفادة من تلك الشخصيات في صنع جسور من الوعي معه.

الخاتمة

- ثمة خصوصية لتوظيف الشخصيات في القصة القصيرة، التي تحتاج إلى مولدات طاقة فنية وفكرية؛ حيث تعد الشخصيات إحدى القوى الفاعلة في النص.
- كشف توظيف الشخصيات التراثية عن الرغبة بتحويل النص القصصي إلى نص فاعل يقود التغيير والتحول في الأحداث.
- نمّت بعض النصوص على الرغبة في تأويل مختلف لفعل ماض أو رؤية مشتهاة لفعل معاصر سار في اتجاه مغاير.
- دلَّ توظيف الشخصيات على سعة أفق في مفهوم التراث وفي مفهوم التوظيف.
- إن التمعن في النصوص القصصية، وهي في حالة تناص مع الآخر، يكشف أن التناص قد زاد من نصيّتها، ولم يجعلها ذات طبيعة تاريخية.
- اختلاف الأهداف والأدوار من توظيف الشخصيات أوضح غنى التوظيف، وإمكانية الإفادة منه.
- حاول التوظيف أن يكون مفتاحاً لمعرفة أعمق تحاول هدم معرفة سابقة، وبناء معرفة أكثر جدوى.

---

[١] الراعي، علي، كمواويل، ص٥٧.

[٢] تامر، زكريا، نداء نوح، ص٣٤.

- نبّهت صور التوظيف إلى أن مركزه ليس في القارئ والنص فحسب، بل في المتلقي الذي يعيد إنتاج دلالة النص تبعاً لخبراته القرائية ومعرفته، بحيث يتيح له التوظيف الفرصة، لكي يكون مفتاحاً من المفاتيح الرئيسية التي تفتح باب ممارسة التأويل.
- لوّحت صور التوظيف إلى أن توليد الدلالة في النص تشارك فيه قوى متنوعة من داخل النص ومن خارجه.
- تشي صور التوظيف إلى أن إدخال شخصية سابقة في نص معاصر يحتاج إلى قدرة فنية تسنح لها القيام بفعل متساوق مع مرام النص.
- لجأ القاصون – غالباً – إلى شخصيات تراثية موّارة بالدلالات وذات طبيعة إشكالية، ومعلومة لدى المتلقي بحيث يستطيع التواصل مع دلالاتها الجديدة موازنة مع دلالاتها القديمة لإنتاج دلالة مختلفة.
- كشف توظيف الشخصيات عن تطوير القاصين لتقنيات تفاعلهم مع التراث، استجابة لتغيرات فنية وفكريّة ورؤيويّة فرضتها السياقات المختلفة.

المصادر والمراجع

المصادر:

- أحمد، عمران عز الدين، يموتون وتبقى أصواتهم، دار التكوين، دمشق، ٢٠١٠.
- البصيري، حمدي، كيف ضاع العمر، الأهالي للطباعة، دمشق، ١٩٩٨.
- البقالي، حسن، مثل فيل يبدو عن بعد، سندباد للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٠.
- تامر، زكريا، الرعد، رياض الريس للكتب والنشر، ط٤، بيروت، ٢٠٠١.

  نداء نوح، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٤.
- الحسن، أيمن، عصا موسى، دار النمير، دمشق، ٢٠٠٦.
- حطيني، يوسف، ذماء، مطبعة اليازجي، دمشق، ٢٠٠١.
- الراعي، علي، كمواويل، دار بعل، دمشق، ٢٠١٠.
- الشعلان، سناء، تراتيل الماء، الوراق للنشر، عمَّان، ٢٠١٠.
- الغضنفري، منتصر، همهمات محاصرة، د.ن، الموصل، ٢٠٠٦.
- كيالي، نجيب، قُبلة بالشماسي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠١٠.

  ميت لايموت، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦.
- محبك، أحمد زياد، لأنك معي، دار شمأل، دمشق، ٢٠٠٠.

المراجع:

- آلان، جراهام، نظرية التناص، تر: باسل المسالمه، دار التكوين، دمشق، ٢٠١١.
- إيغلتون، تيري، نظرية الأدب، تر: ثائر ديب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.
- حافظ، صبري، القصة القصيرة، تر: عبد العزيز السبيل، كتاب تاريخ كيمبردج للأدب العربي، الأدب العربي الحديث، إعداد محمد مصطفى بدوي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ٢٠٠٢.
- الحسين، أحمد جاسم، الأدب العربي الحديث والتراث، تحولات العلاقة وخصوصيات الأجناس، التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، العدد ١٠٢ نيسان٢٠٠٦.

- حداد، نبيل، هنا لحظة التنوير وقراءات أخرى في القصة القصيرة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ٢٠١٠.
- حلبي، أحمد طعمة، التناص بين النظرية والتطبيق/ شعر البياتي نموذجاً، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٧.
- حماد، محمد حسن، تداخل النصوص في الرواية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.
- ساميول، تيفين، التناص ذاكرة الأدب، تر: نجيب غزاوي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٧.
- شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ٢٠٠٧.
- كولر، جوناثان، مدخل إلى النظرية الأدبية، تر: مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٥١٤، القاهرة، ٢٠٠٣.
- مجاهد، أحمد، أشكال التناص الشعري/ دراسة في توظيف الشخصيات التراثية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.
- المخلف، حسن علي، توظيف التراث في المسرح العربي/ دراسة تطبيقية في مسرح سعد الله ونوس، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٠.
- المسدي، عبد السلام، توظيف التراث في الشعر العربي المعاصر، مجلة العربي، العدد ٤١٢، الكويت، مارس، ١٩٩٣.
- مغربي، فاروق إبراهيم، في النقد التطبيقي "قراءات جديدة" دار المركز الثقافي، دمشق، ٢٠٠٧.
- نجم، مفيد، الربيع الأسود، دراسة في عالم زكريا تامر القصصي، وزارة الثقافة، ٢٠٠١.
- ونوس، سعد الله، الأعمال الكاملة، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٦، الجزء الثاني.
- يوسف، أحمد، القراءة النسقية/ سلطة البنية ووهم المحايثة، الدار العربية للعلوم – ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧.

حرية التفكير والتعبير في شعر بشار بن برد

□ د. محمد رضا خضري*

ولد بشار بن برد بن يرجوخ حوالي سنة ٩٥ للهجرة في البصرة، وهو فارسي الأصل من طخارستان (غربي نهر جيحون)، كان ملكاً لامرأة عقيلية كما كان أبوه من قبله، وجده من سبي المهلب بن أبي صفرة، أعتقت العقيلية بشاراً فانتسب إلى قومها بني عقيل بالولاء،[١] كان أبوه طياناً وله ولدان غير بشار هما بشير وبشر، أحدهما أعرج والآخر مبتور اليد، وكانا قصابين، وأمه كانت رومية إذ يقول[٢] [من مجزوء الرجز]:

وقَيْصَرٌ خالي إذا عَدَدْتُ يوماً نسبي

ولقب بالمرعث لأنه كان في صغره يلبس في أذنه رعاثا على عادة الفرس.

كان بشار ضخماً عظيم الخلق والوجه جاحظ الحدقتين، ولد أعمى لم ير الدنيا على الإطلاق وهو يقول[١] [من الطويل]:

عَمِيتُ جَنيناً والذكاءُ من العَمَى فجئت عجيبَ الظَّنِّ للعلمِ مَوْئِلا

* أستاذ الأدب العربي بجامعة الشهيد بهشتي طهران/ إيران.

(١) الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني ٣/ ١٢٨.

(٢) ديوان بشار: مهدي محمد ناصر الدين ص١٨١.

قال بشار الشعر وهو ابن عشرين سنة، وتوجه إلى هجاء الناس وإيذائهم في بداية أمره، وهجا جريراً ليشتهر، ولكنه استصغره ولم يرد عليه، وهو يقول: هجوت جريراً فأعرض عني واستصغرني، ولو أجابني لكنت أشعر الناس.[١] وقد عدَّه النقاد الأقدمون ومن بينهم الجاحظ من أوائل الذين نبغوا في الشعر وذلك لقوله: المطبوعون على الشعر أربعة: بشار والحميري وأبو العتاهية وابن أبي عيينة ولكن بشاراً أطبعهم،[٢] والمقصود من الطبع هو السهولة في التعبير، المكافئ للفكرة، في غير تكلف يراد أو تصنع يفتن فيه. واشتهر بشار بتعصبه للفرس إذ كان شعوبياً ينكر الولاء ويحض الموالي على رفضه، وله في مساندة الشعوبية آراء وأشعار، ناظر فيها واصل بن عطاء، وذكرها الجاحظ في البيان والتبيين، وكان يفتخر ببني عقيل وبقيس عيلان افتخاره بأصله الفارسي الذي يجعله في مستوى أسرة كسرى، وهو يقول [من المتقارب]:

ألا أيهــا الســائلي جاهــداً ليعــرفني، أنــا أنــف الكــرم}

نمــت في الكــرام بــني عــامرٍ فروعــي، وأصــلي قــريشُ العجمْ

ولم يأب بشار أن يعلن عن زندقته بكل صراحة كما روي، لا يؤمن إلا بالعيان وما شهده الحس،[٣] فهو لا يؤمن بجنة ولا نار ولا بعث[٤] ولا حساب، ولما قامت الدولة العباسية لم يؤيدها الشاعر في بدء الأمر بل هجا عدداً من خلفائها، ولكن بعد ما قويت شوكة بني العباس، عاد يسعى في الانضمام إليهم، فاتصل بخالد البرمكي وأجزل له العطاء، ثم اتصل بالخليفة المهدي الذي أنكر عليه تشبيبه بالنساء، وأخيرا قتل سنة ١٦٧ للهجرة. يعد بشار من أكثر الشعراء إنتاجا في العهدين الأموي والعباسي، وقد قال هو عن نفسه بأنه نظم اثني عشر ألف قصيدة، إلا أنه لم يبق لنا من شعره الكثير إلا قدر يسير متفرق في الكتب، ويرجع الفضل إلى صاحب الأغاني في بقاء قسم كبير مما نعرفه من شعره.

كان بشار ناقداً خطيباً بليغاً أقر القدماء بفضله وعبقريته، وفيه يقول ابن المعتز: كان شاعراً مجيداً مبدعاً ظريفاً محسناً ... وكان بشار أستاذ أهل عصره من الشعراء غير مدافع، ويجتمعون إليه وينشدونه ويرضون بحكمه، وتشبيهاته – على أنه أعمى لا يبصر- من كل مالغيره أحسن.[٥] ويقول عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الاعجاز): روي عن الأصمعي أنه قال: كنت أسير مع أبي عمرو بن العلاء، وخلف الأحمر، وكانا يأتيان بشاراً فيسلمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان له: يا أبا معاذ ما أحدثت، فيخبرهما وينشدهما، ويسألانه ويكتبان عنه متواضعين له حتى يأتي وقت الزوال ثم ينصرفان. وأتياه يوماً فقالا: ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة

---

[١] المصدر نفسه: ٣ / ١٣٥.

[٢] الجاحظ عمرو بن بحر: البيان والتبيين ١ / ٥٠، ونظرات في ديوان بشار بن برد لشاكر الفحام، ص١٩.

[٣] الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني ٣/ ١٣٠، ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص٥٨٨.

[٤] ابن المعتز: طبقات الشعراء ٤٠ إلى ٥٢.

[٥] المصدر نفسه: ٤٦.

؟ قال: هي التي بلغتكم، قالوا: أبلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب قال: نعم بلغني أن سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب فأحببت أن أورد عليه مالايعرف. قالوا: فأنشدناها ياأبا معاذ، فأنشدهما [من الخفيف]:

بكــرا صـــاحِبِيَّ قبــل الهجــيرِ إنَّ ذاك النجـــاحَ في التّـــبكيرِ

حتى فرغ منها، فقال له خلف: لو قلت ياأبا معاذ مكان إن ذاك النجاح في التبكير، بكرا فالنجاح في التبكير كان أحسن، فقال بشار إنما بنيتها أعرابية وحشية ... كما يقول الأعراب البدويون، فلو قلت بكرا فالنجاح في التبكير كان هذا من كلام المولدين، ولايشبه ذلك الكلام، ولايدخل في القصيدة فقام خلف فقبل بشار بين عينيه.[١]

لقد مثل بشار بن برد في شعره ثقافة عصره، كما مثل الحياة الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية، فتناول بيئته وعصره وحياته وثقافته وتجاربه، تناول الأديب الكامل الموهبة المرهف الحس والذوق، وصاغ من كل ذلك، أوصاف الأشخاص، والبيئات والزمان والمكان، وصوره تصويراً مطابقاً للواقع المُشاهَدِ مع البراعة في رسم الحقائق، وتناول الأحداث والتعبير عن واقع الحياة، ومع العناية بالحرية التامة. وتتجلى ملامح تلك الحرية التي امتازت بالعناد والإبداع في مجالي التفكير والتعبير لدى بشار بن برد، فتشهد أغراض شعره من الغزل والمدح والهجاء والمفاخرة حظاً وافراً من الحرية، حيث اتجه بفظاظة وجرأة نحو التمرد على أعراف المجتمع. وقد يكون هذا الاتجاه لاقى قبولاً عند بعض الفئات الناشئة في المجتمع الجديد فتمادى بشار فيه، وهذا ما نجده في شعره في الغزل وفي الفخر وفي الهجاء.

١- حرية التفكير في الموضوعات الشعرية:

أ - **المعاني الحضارية**: إذا قلنا: إن المجتمع الحضاري العباسي خلق ذوقاً جديداً لإنسان العصر، وإن هذا الذوق كان له تأثير في تغيير كثير من التصورات والمفاهيم الأدبية، ومن ثم في النتاج الأدبي نفسه، لم نبعد، كما لم نبعد إذا قلنا: إن الذوق الجديد في العصر العباسي، استطاع أن يفرض نفسه على الحياة الأدبية للشعراء وفي مقدمتهم بشار بن برد، هذا فضلاً عن أن الإطار الحضاري الذي عرفه بشار في العصر العباسي كان يختلف كل الاختلاف عن الإطار الحضاري الذي عاش فيه الشاعر القديم وتشكّلت تجربته في نطاقه، بل إن المسافة بين الإطارين كانت قد صارت واسعة، إنها مساحة بين المدينة والبادية. وما من شك في أن أبرز انتقال تحقق مع الثورة العباسية على المستوى الحضاري هو انتقال المجتمع المثقف من مجتمع بدوي إلى مجتمع مدينة وتحضر، أو من مجتمع البادية إلى مجتمع المدينة، ومن المجتمع العربي إلى المجتمع الإسلامي وهنالك طرأت على المجتمع تغييرات جوهرية، وفي نمط الحياة اليومية، وفي العلاقات الاجتماعية وفي المادة الثقافية، ومن ثم كان طبيعياً أن يواجه أدباء ذلك العصر مطالب هذا الواقع الجديد حين ينطلقون إلى التعبير عن تجاربهم الجديدة.

---

[١] الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص٢١٢، الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني ٣/ ١٨٥.

لقد استطاع بشار بنبوغه وذكائه أن يصور المجتمع الحضاري تصويراً واقعياً رائعاً وذلك بعد ما رققت الحضارة أحاسيسه ومشاعره وفتحت له في أشعاره نوافذ من المعاني والصور التي تنم على أثر البيئة وما شاع فيها من ترف مادي وشعور رقيق حاد، ومما يدل على ذلك من بعض الوجوه قوله[١] [من مجزوء الكامل]:

يا ليلتي تزداد نكرا ... من حب من أحببت بكرا
حوراءُ إن نظرتْ إليـ ... ـك سقتك بالعينين خمرا
وكأنَّ رَجْعَ حديثها ... قِطَعُ الرياضِ كُسينَ زهرا
وكأنَّ تحتَ لسانِها ... هاروتُ ينفُثُ فيه سحرا
وتخال ماجَمَعَتْ عليـ ... ـه ثيابُها ذهبًا وعطرا
وكأنَّها بَرْدُ الشَّرا ... بِ صفا ووافق منكَ فطرا
جنيةٌ أنسيةٌ ... أو بينَ ذاكَ أجَلُّ أمرا

وهكذا مضى بشار يحشد وصف أنفاسها وما تنشره من طيب كطيب الرياض، ويصف حديثها وماتذيع فيه من سحر، ويصور جسدها ذهباً وعطراً، ليقول: إن فقد البصر لم يمنعه من تذوق جمال الكون، لأن السمع قد حل محل العين في تقدير الجمال والإحساس التام.

ب - **الواقع الفكري**: لعل الجديد في موضوع الفكرة لدى بشار والذي يحتل المرتبة الأولى في الأهمية ذلك الذي عرضه في بعض قصائده مما اتهم به بالزندقة، ولقد كانت الزندقة ذات دلالة متعددة في هذا العصر، حيث أصبحت تهمة يمكن أن تطال العربي والفارسي والتركي .. كما تطال المسلم والمسيحي والمجوسي والمزدكي، وهذا دون حدود واضحة ومعان بينة دقيقة، فالمصطلح واسع في دلالاته واتجاهاته، متلون متنوع رحب في حقوله الدلالية، يمكن أن تتجه التهمة بها إلى المؤمن وإلى الكافر على حد سواء، وإلى الماجن وإلى الزاهد في الوقت نفسه، إلى الفاسق والمتصوف أيضا. على كل حال كانت حركة الزندقة حركة عنيفة حسب تعبير أحمد أمين، كان من ضحاياها كثيرون بالحق أحياناً، وبالباطل أحياناً[٢] والكلمة كما يشير ابن منظور في لسان العرب دخيلة وهي فارسية معربة، فالزنديق هو القائل ببقاء الدهر ولايؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق، وليس في كلام العرب زنديق، فإذا أرادت العرب معنى ماتقوله العامة قالوا، ملحد ودهري.[٣]

وقد اهتمت كتب التراث بزندقة بشار، وذكرت أخباره وأشعاره، ولعل كتاب الأغاني لأبي الفرج هو أكثرها اهتماماً، وما من شك في أن شعره على قلته وندرته في هذا الاتجاه يلقي بعض الضوء على أدب الزنادقة وطبيعة

---

(١) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٥٢٧.
(٢) أمين أحمد: ضحى الإسلام ٣ / ١٥٨.
(٣) لسان العرب: مادة زندق.

حياتهم التي كانوا يعيشون فيها، وهناك سؤال يطرح نفسه وهو: هل ظهرت فكرة الزندقة بكل معانيها لدى بشاراً أم ببعضها؟ وماذا يعنون عندما يتهمون بشار بالزندقة؟ وماذا كان الباعث عليها؟ ولإثبات ماقيل عن بشار نتطرق إلى أهم الآراء فيه:

١ — **الإلحاد**: أول مايتبادر إلى الذهن من مفهوم الزندقة لدى بشار، ذلك المعنى الذي أشار إليه الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين)، فقد ذكر أبو عثمان أن بشاراً دان بالرجعية (الإيمان بالرجوع من الموت إلى الدنيا) وكفَّر جميع الأمة، ومما يدل على ذلك قوله الذي يشيد فيه بعبادة النار وتقويمها على الطين [من البسيط]:

الأرضُ مظلمــــةٌ والنـــارُ مـــشرقةٌ والنـارُ معبـودةٌ مـذْ كانـتِ النـارُ [١]

إن من يقرأ هذا الشعر وينظر إلى ظاهره يدرك ما يذهب إليه الشاعر من نزوع إلى الإلحاد، ولعله أول شاعر يسمعنا هذه النغمة، وقد تصدى له واصل بن عطاء بعد أن تتابع عليه ما يشهد على إلحاده فخطب به واصل داعياً إلى قتله فقال: أما لهذا الأعمى الملحد، أما لهذا المشنف المكنى بأبي معاذ من يقتله؟ [٢] وفي المقابل كان بشار يحاول أن يثير الغبار في وجه واصل وغيره من المعتزلة، فيعلن أنه يعارض ما يذهبون إليه من أن الإنسان يخلق أفعاله، ويقول: إنه جبري، بل لاشيء سوى الجبر وتعطيل الإرادة الإنسانية. كما تصدى له صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة الذي انتصر لواصل فرد عليه وعلى ما رمى إليه من تصويب رأي إبليس في عدم سجوده لآدم وعصيانه لأمر ربه حين طلب إليه السجود له، لأن النار، في رأيه هو وأضرابه من الزنادقة الذين كانوا يقدسونها، خير من الأرض، وأطال صفوان في تفضيل الأرض، وذكر علة بشار التي بعثته على تفضيل النار، وأنها ليست إلا حقده وموجدته على الدين الحنيف، قائلاً [من الطويل]:

كأنـكَ غـضبانٌ علـى الـدينِ كلّـهِ وطالبُ ذَحْلٍ لايَبيتُ على حِقْدِ [٣]

٢ — **الإباحية**: وكان مما زاد هذه الخصومة في نفس الأعداء اضطراماً أن رأوه يكثر من الدعوة إلى الفجور والإباحة، وحمل الناس على الاستهتار، وأخذ يجهر بأصوات فيها تهكم وسخرية والسخط على بعض القيم الدينية أو التقاليد الإسلامية الموروثة، وها هو يقول [٤] [من البسيط]:

لاخيرَ في العيشِ إن كنّـا كـذا أبـداً لا نلتقـي وسـبيلُ الملتقـى نَهَـجُ
قـالوا: حَـرامٌ تلاقينـا ! فقـد كَـذَبوا مـافي التـزامِ ولافي قبلـةٍ حَـرَجُ

---

[١] الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني: ٣ / ١٣٧، والبيان والتبيين: ١/ ٢٤.
[٢] الأصفهاني أبو الفرج: ٣ / ١٣٨.
[٣] الجاحظ عمرو بن بحر: البيان والتبيين: ١ / ٢٩.
[٤] ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص٢٣٥.

والمعروف أن بشاراً كان ينتمي إلى طائفة الزنادقة ، وإن هذه الطائفة لم تكن تكتفي في أن تدعو إلى ماتدعو إليه من غير تعرّض للقيم الدينية ، بل تعرضت لها أحياناً في ندواتها التي كانت تنعقد في أماكن خاصة ، فتسخر ممن يقول بتحريم الخمر ، وتهزأ بمن يخوف بالنار ، وبمن يذكر بيوم البعث ومافيه من حساب ، وعلى هذا المعنى قالوا: إن علامة الزندقة شرب الخمر ، والرشا في الحكم ، ومهر البغي.[١]

٣ – **الإفراط في الإباحية**: ما يلاحظ في هذه القضية أن هذا النوع من التعرض للقيم بدأ خفيفا ، وأخذ يشتد حتى وصل إلى ضرب من المجون ، ولما كان سلوك الماجن خروجاً على قواعد الدين ومروقاً من العقيدة سرعان ما اصطبغ المجون بصبغة الزندقة ، وصار من المألوف ارتباط وصف الماجن بوصف الزنديق ،[٢] وبشار بن برد اتهم بالزندقة لأنه كان خليعاً ماجناً .. ولعل رأي د.عبد الرحمن بدوي فيه كثير من الدقة والصواب حين يقول: إن اصطلاح زندقة كان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما: النور والظلمة ، ثم اتسع المعنى من بعد اتساعاً كبيراً حتى أطلق على صاحب كل بدعة وكل ملحد ، بل انتهى الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة ، وحتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم.[٣]

٤- **الشعوبية والزندقة**: إذا أخذنا كلام الدكتور طه حسين بعين الاعتبار حين قال: إن الزندقة ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ودينهم ،[٤] فصار بالإمكان الربط بين الزندقة والشعوبية ، وقد حاول الدكتور شوقي ضيف التأكيد على صحة الموضوع حيث أصدر حكماً قاسياً على بشار وهو يقول: مامن شك في أن بشاراً كان ملحدا زنديقا يكفر بالعرب ، ومع ذلك اضطر اضطراراً حين عاش شعرهم أن يتمثل أحاسيسهم ومشاعرهم وأفكارهم وخواطرهم مخترقاً في تمثله حجب الزمان والمكان مطأطئاً من غروره ،[٥] وقد تعارك بشار مع عدد غفير من الناس نتيجة أفكاره القومية وجرعليه هذا التعارك بلاءً كثيرا وخاصة من زميله الشاعر حماد عجرد الذي سلقه بلسانه ، وأصلاه بناره ، مما جعل معارك هجائية عنيفة تنشب بين الفحلين.[٦]

٥- وفي سياق ماذهب إليه الباحثون في عقائد بشار نميل إلى ماذهب إليه د. محمد مصطفى هدّارة في اتخاذه موقف الحيطة والحذر من قضية عقيدة بشار الدينية ، وذلك لما يتضمنه هذا الرأي من حُسْن الإنصاف وبعد النظر وراحة البال والمنهجية البحثية كما قال الدكتور هدّارة: ونحن من جانبنا لانستطيع أن نقطع بشيء في أداء بشار لفرائض الإسلام ، ولو أن الأخبار التي بين أيدينا تنفي ذلك . أما هذه الأشعار المنسوبة إليه فلانستطيع أيضا أن نؤكد صحتها أو خطأها ، وإن كانت الروايات المختلفة تصوبها ، كما أننا نجد لمعاصرين له نقائض عليها مما يرجح

---

[١] ابن عبد ربه: العقد الفريد: ١/ ١٨٧.
[٢] إسماعيل عز الدين: في الأدب العباسي ص ٢٦٣.
[٣] بدوي عبد الرحمن: من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ٢٦.
[٤] حسين طه: حديث الأربعاء ٢ / ١٦٢.
[٥] ضيف شوقي: تاريخ الادب العربي: ٣/ ٢٠٨.
[٦] ديوان بشار: تحقيق محمد الطاهر بن عاشور: ٣/ ١٢٣.

جانب الصحة فيها.[١] ومايعزز التحفظ لدى الباحثين حول عقيدة بشار ماورد عنه في البعث والنشور[٢] قوله [من الخفيف]:

كيـف يبكـي لِحَـبْسٍ في طلـول ... مـن سـيبكي لِحَبْسِ يـومٍ طويـلِ
إنّ في البعـث والحـساب لَـشغلاً ... عـن وقـوفٍ برسـمِ دارٍ محيـلِ

وربما بعض الباحثين فيما يرون أن لنزعته الشيعية التي ظهرت ملامحها في أشعاره دوراً ملموساً في توجيه الاتهامات وإثارة الشائعات حول زندقته، لاسيما أنه لم يكن على وئام مع الحكام وبعض الفرق المتنفذة في عصره كالمعتزلة.[٣]

وأما الجديد الآخر في موضوع الفكرة لدى بشار فهو التغيير الذي حصل أيضا في دلالة مفهوم كلمة الموالي حيث فاخر بشار بأصله الفارسي زمن دولة بني العباس محاولاً السخرية من العرب ومن حياتهم وأعرافهم وماضيهم، على نحو مارأينا في قصيدته الرائية، وإشادته بدور الفرس في قيام الدولة العباسية، ثم يرى دوراً ريادياً للموالي في بناء الدولة العباسية. وهو يقول في قصيدته التي تمثل خير تمثيل عقيدة بشار الجديدة في دولة بني العباس قائلا[٤] [من مجزوء الرجز]:

هـلْ مـن رسـولٍ مُخْبِـرٍ ... عنّـي جميـعَ العـرَبَ
مَـنْ كـانَ حيـاً منهـمُ ... ومَـنْ ثـوى في التُّـرَبِ
جَـدّي الـذي أسمـو بـهِ ... كِـسرى، وساسـانُ أبـي

وقد أكد ذلك الدكتور محمد النويهي قائلا: ولاشك في أن معارضته القوية لاستبداد العرب كانت عاملاً هاماً في تقويض هذا الاستبداد، وأن دعوته للموالي أن يعتزوا بكرامتهم البشرية كانت ذات أثر قوي في إنهاضهم من ذلهم واستكانتهم وتشجيع ضعاف القلوب منهم حتى زالت تلك الوصمة من صفحة الدولة الإسلامية وتحققت المساواة الجنسية التي أقرها الإسلام من بدايته.[٥] وقد أعطى بشار برؤيته هذه معنى جديداً للموالي إثر قيام الدولة

(١) اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري ص ٢٩٦.
(٢) ابن المعتز: طبقات الشعراء المحدثين ص ٤٣.
(٣) راجع مقدمة الطاهر بن عاشور على ديوانه
(٤) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ١٨١.
(٥) النويهي محمد: شخصية بشار ص ١٤٨ .

بـني أميـة هبّـوا طـال نَومُكُـمُ   إنَّ الخليفـةَ يعقـوبُ بـنُ داودِ
ضـاعَتْ خلافتُكم يـا قـومُ فالتمِسوا   خليفـةَ اللهِ بـينَ الـزِّقِ والعُـودِ

لقد امتاز بشار بهجائه المكشوف وسخريته اللاذعة وقدرته على خلق الصور الفنية التي قد لا يرضى عنها الذوق، وبأنه حدد الهجاء في شخص المهجو وصفاته وأفعاله، دون أن يعرض لحسبه أو نسبه أو عشيرته، ويكاد يكون افتقاره إلى حسب يفاخر به أو نسب يعتز بذكره هو السبب في ذلك. وأحيانا نراه يسرف في هجائه المقذع فيهجو مثلاً عالم النحو سيبويه، وذلك أن سيبويه كان قد أخذ عليه بعض المآخذ اللغوية وهو يقول[1] [من الطويل]:

أسـيبويهِ يـا بـنَ الفارسية مـا الـذي   تَحـدَّثْتَ عـن شَـتمي ومـا كنت تَنْبِذُ
أظَلْـتَ تَغَنّـى سـادراً في مَسَاءَتي   وأُمُّـكَ بالمِـصْرينِ تُعطِـي وتَأْخُـذُ

والملفت للنظر أن بشاراً في هذا النوع من هجائه المقذع لم يكن مبدعاً، إذ عرف العصر الأموي ذلك الهجاء من قبل، ولكن الجديد لدى بشار الإفراط في ذلك اللون من الهجاء، وكثرة جريان الألفاظ البذيئة على لسانه ببساطة عجيبة حتى في مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء، دون أن يجد في ذلك ما يخدش الحياء. وقد كان أكثر جدة من هذا الهجاء وجدية في الوقت نفسه ذلك الهجاء الذي تبودل في ثنايا الصراع العقدي. فمنذ البداية رأينا بشاراً يهجو واصل بن عطاء رأس المعتزلة، وقد وظف بشار شعره في الهجاء في سبيل التكسب وهذا فضلاً عن كرهه للناس واحتقاره إياهم. وهو نفسه في أسباب اتجاهه إلى الهجاء يقول: إني وجدت الهجاء المؤلم آخذ بضبع الشاعر من المديح الرائع. ومن أراد من الشعراء أن يكرم في دهر اللئام على المديح فليستعد للفقر، وإلا فليبالغ في الهجاء ليخاف فيعطى.[2] ومما لاشك فيه أن الهجاء الذي دارت رحاه مع حماد عجرد يعد من أشد الهجاء لذعاً، إذ يغرم الرجلان بما لا يمكن ذكره من فاحش الوصف وبذيء القول. وأما الغريب في هجاء بشار فهو توجيه تهمة الزندقة والكفر إلى خصمه، مع أنه كان من طليعة الزنادقة، فقد كفّر المهدي وواصلاً وحماد عجرد وابن أبي العوجاء، ويقول بشار في هجاء الأخير وهو أحد أصدقائه[3] [من الخفيف]:

قل لعبد الكريم يا ابن أبي العَوْ   جـاءِ بعـتَ الإسـلامَ بـالكفر موقَـا
لا تُـصلّي ولا تـصومُ فـإن صُمْـ   تَ فـبعضَ النهـارِ صـوماً رقيقَـا
لا تُبـالي إذا أصبـتَ مـن الخَمْـ   رِ عتيقـاً ألاّ تكـونَ عتـيقا
ليـتَ شـعري غـداةَ حُلّيـتَ في الجيـ   دِ حنيفـاً حُلّيـتَ أم زنديقـا

---

(١) الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني: ٣/ ٢٠٦، وديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص٤٤٥.
(٢) البستاني بطرس: أدباء العرب: ٢/ ٤٩.
(٣) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص٥٦١.

ومن الواضح أن بشاراً يعرض لهذا الهجاء، وهو صورة لما في نفسه ومثال مما يعانيه من الإحساس المريب بوظيفة الدين والتدين في حماية النفس وترقيتها . فهذه الأبيات في الواقع كما يقول الدكتور أحمد خليل، تصوير لشخصية بشار وموقفه من الدين، لا هجاء لعبد الكريم، فكلاهما رقيق الدين لم تتمكن قواعده من نفسه، وكلاهما يطلب أسباب الشهوة ويسعى إليها، تؤويه الحانات، ويؤنسه الصخب فيها، ويلذه سماع القيان وقد أخذ من مجالسهن للغناء.[1] وهناك أسباب عديدة جعلت بشاراً يسرف في هجائه، يكاد يكون فقده لبصره في مقدمتها الذي زرع في نفسه مشاعر الحقد والسخط والغضب، فإذا أضفنا إلى هذا نشأته في البصرة موطن الهجاء والهجائيين حيث موطن النقائض بين الأخطل وجرير والفرزدق .

لقد سلك بشار في مدائحه مسلك السلف لا تكاد تظفر عنده بجديد إلا في بعض الأفكار والتشبيهات وخلق المعاني، وكما يرى الدكتور شوقي ضيف: المديح أهم غرض وصله بالتراث القديم،[2] إلا أن أغلب مدائحه في العصر العباسي اتجهت نحو روح العصر وبما فيه من تأثر بالجديد، ونجد مثال هذه في قصيدته التي يمدح فيها الخليفة العباسي المهدي، فهي على المجتث وهذا قليل في شعر المدح، كما أنها تفتقد لمقدمة تقليدية ومايتبع هذا، يقال: 'نه مدح بشار عقبة بن سلم أمير البصرة، فأحسن عطاءه فزاده مدحاً حتى قيل: 'ن مدائحه فيه فوق كل مديح، وحدث أن وكيل عقبة أخّر الجائزة عن بشار ثلاثة أيام، فأمر بشار غلامه بأن يكتب على باب عقبة أبياتاً فيها يقول: إن لم ترد حمدي فراقب ذمي. فخاف عقبة وضاعف الجائزة وعجل بإرسالها إليه.[3] هذا الخبر إن دل على شيء فإنما يدل على عدم إخلاص بشار لممدوحيه.

وإذا كان الهجاء قد ارتبط بشخصية المهجو واتصل بها اتصالاً قريباً دون الإغراق في ذكر الأنساب والأحساب فإن المديح كذلك حدد نفسه بشخصية الممدوح وحدها بكل ما يمكن أن يصدر عن هذه الشخصية، ولم يقصر بشار مدحه على الخلفاء، بل تجاوزه إلى شخصيات أخرى ليس لها بالخلافة صلة، فقد مدح بعض البرامكة وهو في مدحه لهم كان أكثر توليداً للمعاني، وافتناناً فيها ويرجع ذلك إلى ما يربطهم به من الولاء، ولأنهم يمثلون هذا الماضي الذي يعيش عليه أمثاله من الموالي الشعراء .

٢. حرية التعبير في البنية الفنية للشعر:

فإذا كانت هذه هي المعاني والأغراض وما طرأت عليها من التجديد عند بشار ونحن ما نزال أقرب عهداً بالعصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فلا غرابة في أن ينطلق التعبير لديه أيضا في هذا التيار الجديد، من إقبال على الكثير من الكلمات المعبرة والصيغ الجديدة، والأساليب المصورة . ومما لاشك فيه أن الصورة الفنية التي كان يصب فيها بشار معانيه وأخيلته قد تغيرت أو تطورت هي الأخرى، مرد ذلك إلى التفنن الحضاري الذي لا يكاد يجمع

---

[1] الاتجاهات الأدبية في العصر العباسي ص ٧٥.

[2] ضيف شوقي: العصر العباسي الأول ص ٢٠٩.

[3] راجع ديوان بشار بن برد، تحقيق محمد طاهر بن عاشور، ٢١٨/٢.

ولا محيص له عن استخدامها، واللغة ميراث من التقاليد، وأبنية من وسائل التعبير وليست مجرد ألفاظ أو مفردات. وفي مجال الفن الشعري، حيث تستخدم اللغة استخداماً خاصاً، يصبح هذا الميراث أكثر اقتداراً على فرض نفسه: فقد أتاح هذا العصر ما أتاح للناس من ثقافات جديدة منوعة، وتجارب حيوية مختلفة، ولكن ظلت أداة التعبير عن ذلك كله هي اللغة العربية بكل ما فيها من إمكانات وطاقات تعبيرية.[(١)] "ومما لاشك فيه أن توظيف تلك اللغة في ظل تلك الظروف السائدة لم يكن أمراً هيناً على بشار، ولم يكن ذلك الأداء سهلاً عليه، لأنه يريد أن يكون مخلصاً لواقع عصره الجديد، صادقاً في التعبير عنه. ولأنه شاء أن يكون ابن بيئته وعصره وأن يصدق التعبير عن تجربته الذاتية المرتبطة أوثق الارتباط بهذه البيئة وهذا العصر، وأن يستجيب في ذلك لثقافة مجتمعه وذوقه العام لأنه كان كذلك، فقد كان طبيعياً أن تنشأ بينه وبين تلك التقاليد الفنية المتوارثة أشكال من الصراع، فظهر تياران رئيسيان أحدهما، تزعمه بشار، إذ أراد أن يخلص لتجارب عصره، وأن يعبر عن المعاني الجديدة بلغة حية سلسة تناسب الواقع الحضاري الذي كان يعيش في إطاره، والذي كان يتطور يوماً بعد يوم. يقول المرزباني: أخبرني يوسف بن يحيى بن علي المنجم عن أبيه قال: حدثني علي بن مهدي قال: حدثني أبو حاتم السجستاني قال: قلت للأصمعي: أيهما أشعر؟ أبشار أو مروان؟ (يعني مروان بن أبي حفصة)، قال: بشار أشعرهما قلت: وكيف ذاك؟ قال: لأن مروان سلك طريقا كثر سلاكه فلم يلحق بمن تقدمه، وإن بشاراً سلك طريقاً لم يسلكه أحد، فانفرد به وأحسن فيه، وهو أكثر فنون شعر، وأقول على التصرف، وأغزر وأكثر بديعاً، ومروان أخذ بمسالك الأوائل.[(٢)] وهذا لا يدل على عدم اقتدار الشعراء المحدثين على الأشكال التقليدية وإنما يدل على جمالية الطبع وحسن الذوق والحس المرهف، ومن أجل هذا قبل شعراء المذهب الجديد التحدي، لكي يؤكدوا للتقليديين أنهم قادرون على النسج على المنوال إن هم شاؤوا، يؤكد لنا هذه الحقيقة ما جرى من حوار بين بشار وعقبة بن سلم الشاعر، إذ التفت عقبة بعد ما فرغ من الشعر إلى بشار وقال: يا أبا معاذ هذا طراز لا تحسنه أنت ولا نظراؤك، فغضب بشار وقال، إلي تقول هذا؟ والله إني لأرجز منك ومن أبيك ومن جدك. ثم غدا على عقبة بن سلم بأرجوزته الدالية، التي يقول في مستهلها:[(٣)]

يـا طلـلَ الحـي بـذاتِ الـصَّمَدْ   بـالله خَبِّـرْ كيـفَ كُنـتَ بعـدي

والآخر وجد نفسه مشدوداً إلى الماضي يعيش في تراثه أكثر مما يعيش في حاضره، ويستخدم لذلك نفس وسائل التعبير التي استخدمها أسلافه. وكان الشاعر محمد بن مناذر يمثل التيار الثاني خير تمثيل، فأشعاره وما روي عنه من أخبار تنطق جميعاً بأنه كان ينظر دائماً إلى الوراء، إلى فحول الشعراء القدماء.

---

(١) في الأدب العباسي ص٣٢٢.
(٢) الموشح ص ٣٩١ - ٢.
(٣) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص٣٠٠. وطبقات الشعراء: لابن المعتز ص ٤٥.

ج- التعبير والألفاظ السوقية:

أخذ التعبير طابعاً آخر في شعر بشار اتسم بالشعبية المفرطة وذلك باستخدامه الألفاظ العادية المكشوفة في أشعاره، وعلى وجه الخصوص أثناء خطابه أفراد الشعب العاديين، فقد كثر الشعر الذي يتجه به الشاعر إلى القطاع العريض من الشعب في العصر العباسي، فيكون بذلك أكثر ذيوعاً ودورانا على الألسن. وقد برزت هذه الظاهرة ابتداءً من بشار، كما برزت لدى أبي نواس، وقد يكون بعض هذا الشعر الضعيف في أسلوبه من المرتجل في المناسبة العابرة أو للفكاهة مثل قوله: إنه رأى حماره في النوم وكان قد مات، فسأله: لم متَّ ألم أكن أحسن إليك فقال هذه الأبيات[1] [من مجزوء الرمل]:

سَـــيِّدي خُـــذْ بـــي أَتَانـــاً ... عنـــدَ بـــابِ الأصـــفهاني

تيَّمـــتني بِبَنـــانٍ ... وبَـــدلٍّ قـــد شَجَـــاني

تيَّمـــتني يـــومَ رُحنـــا ... بثناياهـــا الحِـــسانِ

وبغُنْـــجٍ ودَلالٍ ... سَـــلَّ جِـــسمي وبَرانـــي

ولَهـــا خَـــدٌّ أَســـيلٌ ... مثـــلُ خَـــدِّ الـــشيفرانِ

فَلِـــذا مِـــتُّ ولوعِـــشْـــتُ إذاً طـــالَ هواني

وحين سأل بشار عن معنى الشيفران أجابه: ما يدريني؟ هذا من غريب الحمار، فإذا لقيته فاسأله.[2] هذه النادرة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن عامة الشعب كانت تقبل على ذلك النمط من الأشعار، لما فيه من بساطة ودعابة. وفي الأسباب التي تكمن وراء هذه الظاهرة يقول الدكتور عبد اللطيف عمران: وما إن أطل القرن الثالث للهجرة حتى كان المُحْدَث قد فرض نفسه بين عامة الناس وخاصتهم، ولهذا أسباب أهمها الموهبة والطبع، إضافة إلى أن شعراء القرنين: الثاني والثالث الهجريين الكبار كانوا رواد المحدث والمولد وأولهم بشار، ومنهم أبو العتاهية ومسلم بن الوليد وأبو نؤاس وأبو تمام وهؤلاء هم شعراء العربية الكبار.[3]

ولو أننا فتشنا شعر بشار لوقع لنا كثير من الألفاظ الدخيلة وعلى وجه الخصوص الفارسية، كما نرى في معجم بشار الشعري كثيرا من مصطلحات علم الكلام، وذلك نتيجة لما أشاعته المعتزلة في المجتمع - حتى على المستوى الشعبي - من أفكار، وما كان ينعكس في مجال الشعر من الجدل الذي ملؤوا به حياة الناس، وربما كان أبرز أثر لهم في لغة الشعر ناشئاً عن توجيه اللغة إلى استيعاب المعاني العقلية اللطيفة.

---

(١) ديون بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٦١٧.

(٢) الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني ٣/ ٢٣١.

(٣) أبحاث في الشعر العربي في العصر العباسي ص ١١٢.

د ـ الأساليب المصورة:

ولعل فيما قدمنا مايدل بوضوح كيف أنّ بشاراً صور المجتمع من حوله بما يجري فيه من جد ولهو، وكيف مارس اللهو، والعبث في مجالات مختلفة، وكيف استطاع أن يكون في تصويره لهذا بارعَ الاسلوب، مشرقَ العبارة، خفيفَ الروح، مسرفاً في التصريح أحياناً، فنهج في غزله منهجاً جديداً اتسم برقة الأسلوب وصفاء العبارة وحلاوة الألفاظ وإلى جانب ما يُضيفه على نفسه من صفات تلحقه بطائفة الشعراء المجان الذين يصرحون بما يصنعه المشوق النهم عند لقاء من يحب من نغة سهلة لينة وأوزان خفيفة رشيقة، والإكثار من الأنين واللوعة. فيخيل إليك أنك تسمع شعر شاعر أضر به الحب حتى أدنفه، ولنستمع إليه وهو يقول[١] [من المنسرح]:

حسبي وحسب التي كلفتُ بها ... منّي ومنها الحديثُ والنَّظَرُ
أو قبلةٌ في خلال ذاك ولا ... بأسٌ إذا لم تُحلّل لي الأزرُ
أو لمسُ ما تحتَ مرطِها بيدي ... والبابُ قد حال دونه السّترُ
والساقُ براقةٌ خلاخِلُها ... والصوتُ عالٍ فقد علا البَهَرُ

ويعد هذا الشعر الماجن الذي انطلق فيه بشار على سجيته واستخدم الكثير من البديع وصور التجديد في الموسيقى والتعبير، وقد أجاز وصف النساء، وصورهن صوراً بصرية جديدة رائعة وهو الأعمى مثل قوله[٢] [من الرمل]:

لم يطل ليلي ولكن لم أنم ... ونفى عني الكرى طيفٌ ألَمْ
وإذا قلتُ لها جودي لنا ... خَرَجَتْ بالصمتِ عَنْ لا ونعم

وقد يكون من الغلو أن نزعم أن بشاراً في مدحه كان محدثاً، مبدعاً، فقد عمد في مديحه إلى النمط التقليدي، والصور الشعرية القديمة، سواء من حيث جزالة الصياغة ورصانتها ومتانتها، أو من حيث المنهج الذي سار عليه القدماء، إذ كانوا يقدمون بين يديه وصف الأطلال والنسيب والغزل ووصف البعير أو الناقة ورحلتهم عليهما في الصحراء، مستطردين إلى وصف مشاهدها الطبيعية وما يجري فيها من حيوان، ثم يخرجون من ذلك إلى المديح بمآثر الأفراد والقبائل ناثرين في أطراف قصيدهم بعض الحكم، وكل ذلك احتذاه بشار في كثير من مدائحه، بل لقد احتذى نفس المعاني والأخيلة، وبلغ من شدة هذا الاحتذاء عنده أن نظم بعض مدائحه على غرار أراجيز رؤبة مكثراً فيها من الغريب الوحشي على نحو ما هو معروف في أرجوزته: يا طلل الحي بذات الصمد.[٣] وهو في مدحه

---

(١) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٤٥٢.
(٢) المصدر نفسه: ص٥٩١.
(٣) ضيف شوقي: الأدب العباسي الأول ص٢٠٩.

لبعض الخلفاء والولاة يكاد يسير على نفس الطريقة التي اتبعها في صياغة المدح من وصف الممدوح بصفات الكرم، وأنه يتهلل للسائلين وما إلى ذلك مما يتردد في هذا المعنى، ويضم إليه صفات الشجاعة والإقدام، من مثل قوله في مديح عقبة بن سلم والي البصرة [(١)] [من الخفيف]:

إنما لذةُ الجوادِ بنِ سلمٍ في عطاءٍ ومركبٍ للقاءِ

كخراجِ السماءِ سيبُ يديْهِ لقريبٍ ونازحِ الدارِ نائي

ومع ترديده للعناصر السابقة البدوية القديمة في هذا الموضوع إلاّ أنه يحاول مع ذلك التجديد، فيحاول التقليل من المقدمات الطللية، وكأنه يريد أن يضيف الى المقدمات الطللية القديمة مقدمة جديدة من بيئته حسب تعبير الدكتور شوقي ضيف[(٢)] وأسلوبه في المدح عليه مسحة البداوة في استهلالاته وتعابيره ولكنه يحليه بالمعاني الدقيقة والطريفة، كما ويرصعه بالاستعارات اللطيفة. فيخرج به عن خشونة البدو إلى نعومة الحضر.[(٣)]

ولا يحتاج الأمر إلى كبير فراسة لكي يدرك المرء أن الأعمى قد يكون أشد إدراكا للأشياء وأقدر على تصويرها من المبصر وها هو الجاحظ[(٤)] يعجب بقول بشار ومن قبله الأعشى، إليك قول الأعشى [من مجزوء الكامل]:

بيضاءُ ضحوتُها وصفـ راءُ العشيَّةِ، كالعَرارَةْ

وبشار يقول [من مجزوء الكامل]:

فإذا خرجْتِ تقنَّعي بالحُمْرِ، إنَّ الحسنَ أحمرْ

وهو يعقب بقوله: وهذان العميّان قد اهتديا من حقائق هذا الأمر إلى مالايبلغه تمييز البصير، ولبشار خاصة في هذا الباب ماليس لأحد فقناع الحبيبة الزائرة وارد ومطروق إلاّ أن تحديد نوعية هذا القناع وهو قناع الحسن، هو التشبيه الذي تصرف فيه بشار وامتدح أمثاله الجاحظ. ومرد ذلك عنده إلى ذكاء انفرد به، وحس وهبه، كما أنه يرى أن شعره في وصف هذه الأشياء قد أكسب النظم جمالاً وقوة، وهو القادر على أن يحكم في شعره أمره إذ يقول[(٥)] [من الطويل]:

إذا وُلِدَ المولودُ أعمى وَجَدْتَهُ وَجَدِّكَ أهدى من بصيرٍ وأحولا

---

(١) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٢٤.

(٢) الأدب العباسي، ص ٢١٢.

(٣) البستاني بطرس: أدباء العرب: ٢/ ٥١.

(٤) الجاحظ عمرو بن بحر: البيان والتبيين: ١/ ٢٢٥.

(٥) ديوان بشار، مهدي محمد ناصر الدين ص ٥٧٧ .

عَميتُ جَنيناً والذكاءُ من العَمى ... فجئتُ عجيبَ الظنِّ للعلمِ مَعْقِلا
وغاضَ ضياءُ العينِ للقلبِ فافتدى ... بقلبٍ إذا ما ضيَّعَ الناسُ حصَّلا
وشعرٍ كَنَوْرِ الروضِ لاءمتُ بينه ... بقولٍ إذا ما أحزنَ الشعرُ أسهلا

وكما ذكر صاحب الأغاني: أن الأصمعي وقف متعجباً إزاء البيت السابع من وصف مشاهد الصحراء وأنه قال: ولد بشار أعمى فما نظر إلى الدنيا قط، وكان يشبه الأشياء بعضها ببعض في شعره فيأتي بما لا يقدر البصراء أن يأتي بمثله،[1] وليس عسيراً على الباحث التماس أدلة تثبت بأن التشبيه هو أسرع الفنون فهماً وألصقها حباً ووداً بين المبدع والمتلقي لما فيه من روابط نفسية تكسبه تلك الميزة على وجه الخصوص إذا أتى ذلك التشبيه على هيئة المصدر كما رجحه ابن الأثير في كتابه المثل السائر قائلا[2]: واعلم أن من محاسن التشبيه أن يجيء مصدرياً... وهو أحسن ما استعمل في باب التشبيه، وهناك لبشار استخدام للمصدر دعما للتشبيه، وذلك في قوله[3] [من الكامل]:

إنَّ الهوى جَثَمَتْ عقاربُهُ ... فيه جُثُومَ الفرخِ في الوَكْرِ

ولعلنا نقترب من الصواب إن قلنا بأن التشبيه التمثيلي كان أساساً لهذا الفن عند الشعراء العميان، وذلك لما فيه من تعزيز إثبات الخيال في النفس، فبشار يرسم لنا صفة تمثيلية يشبه فيها حالته[4] [من الطويل]:

تَشكّي الّذي في نفسها مِنْ مَودَّتي ... وقد زَعَمَتْ أنّي بها غيرُ واجدِ
كأني أكيدُ النفسَ مني بكيدها ... فتغفي وأحيي لَيْلتي جِدَّ ساهِدِ
فإنّي وتَحْبيري القوافي فأصبحَتْ ... عَلَيَّ رُقىً معقودةً في القَصائدِ
كَمُسْتَحْرِشٍ مِنْ عَقْرَبٍ دبَّتْ لَه ... جيوشُ الأعادي أو جُنُودُ الأَساوِدِ

فهو يقول الشعر لينفس عن فؤاده من ألم الجوى، فيزيد ذلك جوى على جواه، فهو كمن يتقي عقرباً وقد وردت عليه جيوش الأعداء، أو جمهرة الأفاعي.

يكاد يكون التشبيه عند بشار لا يعتمد على علاقة حقيقية بين المشبه والمشبه به دائماً، وهي عندما تأتي كثيراً ما تكون لمجاراة المبصرين وتقليدهم، فهو لم يلتزم غالباً بأطر وحدود مرسومة، بل قدم الجديد ضمن هذه الأطر، مما ساعده على الخلق والإبداع، ولا بأس هنا أن يكون قوله مؤيداً[5] [من الخفيف]:

---

(١) الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني: ٣ / ١٣٣.
(٢) ابن الأثير ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٢ / ١٢٥.
(٣) ديوان بشار بن برد: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٤٨٢.
(٤) المصدر نفسه: ص٣١٦.
(٥) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٥٣٧.

عَـن يميني وعـن يساري وقـدّاً مـي وخلفـي الهـوى فكيـفَ أفـرّ
فـإذا إنْ زُلْـتُ عـن مقـامي لأمـر رابَـني تحـتَ أخْمَـصي مـا يَضُرّ
كمزيـل رِجْليـهِ عَـنْ بَلَـلِ القَـطْـ ـرِ ومـا حَوْلَـه مـن الأرض بَحْـر

وقد اتهم بشاراً بعض الدارسين بأن العمى كان سبباً في مجانبته التوفيق في تشبيهاته واستعاراته أحياناً ولكن فكرة التشبيه تعتمد على ما يراه المشبه في الأشياء من وجوه الجمال، أو القبح وهي خاضعة لتطور القيم الجمالية التي تختلف من بيئة إلى أخرى.[1]

وقد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا: إن بشاراً استغل ذاكرته من صور الأقدمين وأخيلتهم استغلالا فاق المبصرين من حوله، وكأنه أراد إثبات قدراته في تأليف الصور الحسية بل أن يبدع في تأليفها رغم آفته. حيث يلاحظ أن العمى كان عنصراً مهماً في حياته، ولعل ذلك هو الذي جره إلى الإسراف في التخيل، وكان يستوحي مادته مما يطرأ عليه من شعر الأقدمين، ومما يستمع إليه في مجالسه الخاصة، حيث نجده يصور فاجعته بموت ابنه محمد، فيجسد شعوره ووجدانه بقوله[2] [من الطويل]:

إلى اللهِ أشـكو حاجـةً قـد تقادمَـتْ عَلَـى حَـدَثٍ في القَلْـبِ غـيرِ مُريـبِ
دَعتـهُ المنايـا فاسـتجابَ لِصوتها فللّـه مـن داعٍ دَعـا ومُجيـبِ
رُزِئْـتُ بُنَـيّ حـين أورقَ عـودُه وألقـى علـيّ الهـمُّ كُـلَّ قريـبِ
وكـانَ كريحـانِ العـروسِ بقـاؤُه ذَوَى بعـد إشـراقِ الغُـصونِ وطيـبِ

لقد استخدم بشار الكناية في أشعاره أكثر من الاستعارة، وذلك لأن الكناية أيسر سبيلاً وأسهل نهجاً، ولعل نسبة الكناية في أشعاره تزيد على الاستعارة، ويبقى التشبيه على رأسيهما معا. فعندما قال بشار[3] [من المتقارب]:

فقـل للخليفـةِ إن جئتَـه نصـوحاً ولا خـيرَ في مُـتَّهَم
إذا أيقظتـكَ حـروبُ العِـدا فنبّـهْ لهـا عُمَـراً ثـم نَـم
فَتَـى لا ينـامُ علـى ثـأرهِ ولا يـشربُ المـاءَ إلاّ بِـدَم

تستوقفنا عبارة (لا ينام) وهي كناية عن شدة الاشتغال بالشيء والتركيز على الاهتمام بحصوله، وعن كثرة حروبه وشدة بأسه، ونجد في البيت الأخير العلاقة التي تقوم عليها الكناية والتي تتسم بفكرة المقابل اللغوي.

---

(١) خليل السيد احمد: الاتجاهات الأدبية في العصر العباسي ص٧٧.
(٢) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص١١٤.
(٣) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين ص ٥٨٩.

وعلى الرغم من أن الاستعارة أرفع الفنون شأناً وأشد افتتاناً وأكثر جرياناً، وأعمق غوراً، فإن حظها من عناية بشار ظل أضعف من اهتمامه بالتشبيه والكناية كقوله في الاستعارة[1] [من البسيط]:

لا تلْعـبي بِحَيــاتي واقْطَعـي أملـي   صبراً على الموتِ، إنَّ الموتَ موْرودُ

ومما يلاحظ أن الاستعارة تقوم على أطراف حسية، إلا أن البراعة تتمثل في التماس الصلة الخفية بين أطرافها الحسية المتباعدة التي يجانس بينها الشاعر بفعل تجربته الشعورية، فتتفاعل وتتبادل العلاقة بين كافة الأطراف.

ومما لاشك فيه أن حاسة السمع هي الحاسة الاولى التي عنَى بها بشار بدل البصر، وليس من سقط القول أن نؤكد على أن حاسة السمع هي أساس النمو العقلي، ومنشأ الثقافة الذهنية، فضلاً على قدرتها في الإدراك الجمالي أكثر من الحواس الأخرى، لازدواجية الوظيفة التي تقوم بها[2] [من البسيط]:

يــا قــوم أُذْنــي لــبعضِ الحــيِّ عاشقــةٌ   والأُذنُ تعـــشَقُ قبـــلَ العـــينِ أحيانـــا

قالوا: بِمَنْ لا ترى تهذِي؟ فقلتُ لهم: الأُذْنُ كــالعينِ تُــؤْتي القلــبَ مــا كانــا

ولعل فقد البصر يستدعي تسخيراً أكبر للحواس الأخرى، واستغلالها بطريقة أوقع، فلحاسة السمع كما أسلفنا الأهمية الأولى بالنسبة إلى بشار مما يظهرها في أشعاره أكثر من الصور الحسية الأخرى، ماخلا الصور ذات العناصر المرئية فإنها تبقى أم الصور حتى في أشعار بشار.

وقد ساعدت بشار حاسة اللمس لما أراد مديح الخليفة المهدي بغية المبالغة في التملق والاستجداء، فجعل طيب رائحته طيباً لثيابه وهو يقول[3] [من المنسرح]:

فتــى قــريشٍ دينــاً ومكرُمــةً   وَهَبْــتُ وُدّي لــهُ بمــا وَهَبــا

بجِلــدِةٍ طابــت الثيــابُ وبِالْــ   ــمَــسِ يُطيــبُ العِيــانَ والحَــسَبا

وتتعاظم مبالغة بشار عندما يجعل في استلام كف ممدوحه سبيلاً إلى العدوى من محاسنه الخلقية، وكأن الكرم وقف على حاسة اللمس[4] [من الطويل]:

لمستُ بكفّــي كفّــه أبتغــي الغِنَــى   ولم أدرِ أنَّ الجــودَ مــن كفّــه يُعــدي

فــلا أنــا منــهُ مــا أفــادَ ذَوُو الغِنَــى   أفــدتُ، وأعــداني فأفنيتُ مــا عِنــدي

---

(١) المصدر نفسه: ص٣١٧.

(٢) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين: ص٦١٢.

(٣) ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين: ص١٤٩.

(٤) المصدر نفسه: ص٤٣٩ .

وهكذا استطاع بشار أن ينقل الشعر العربي نقلة أخرى فيها كثير من الاتساع والتنوع والتطور في المعاني الحضارية بلغة اتسعت آفاقها، وتعددت مسالكها، وتحررت أساليبها ولاشك في أن اتساع المعاني وتنوعها يؤدي إلى اتساع التعبير، أو — على الأقل — إلى تطويع اللغة المستخدمة، ومن أطرف ما يدلنا على سر تقدم بشار على شعراء عصره ما جاء على لسانه هو، كما يقول: (لأني لم أقبل كل ما تورده عليّ قريحتي، ويناجيني به طبعي، ويبعث فكري، ونظرت إلى مغارس الفطن، ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فسرت إليها بفكر جيد، وغريزة قوية، فأحكمت سَبْرَها، وانتقيتُ حرّها، وكشفت عن حقائقها).(١)

وأما النتائج التي توصلتُ إليها في هذه الدراسة، فهي على النحو التالي:

أولاً: الالتزام بأسلوب السلف والابتعاد عن كافة مظاهر الخروج عن المألوف كان مآل الشعراء القدماء على وجه الخصوص في البناء الفني للشعر.

ثانياً: ظهرت ملامح طفيفة من الحرية في التعبير لدى الشعراء السياسيين، قبل بشار بن برد وعلى وجه التحديد في العصر الأموي، وكان لبشار قصب السبق في الاهتمام بهذه الفكرة وإشاعتها.

ثالثاً: أخذت الحرية في الشعر لدى بشار منحىً آخر، تتسم بالإبداع والاستقلالية، وبيان المفارقة، والأثر في المبنى والمعنى بينهما.

رابعاً: لم تكن فكرة الحرية لدى بشار فكرة نظرية بحتة، وإنما كانت ملموسة وواقعية، سار عليها في مسلكه الأدبي، وقدّم نماذج واقعية وواضحة من الحرية في شقيها: البنية، والمضمون.

خامساً: لم تأتي فكرة الحرية لدى بشار عفو الخاطر وإنما أتته عن إرادة راسخة وعقيدة عميقة، وكان لزندقته وعصبيته القومية أثر بالغ لظهور هذه الفكرة.

سادساً: أعطى بشار بن برد لجانبي البنية والمضمون حقهما من الحرية، ولم يقلل من أهمية جانبٍ لصالح آخر، فكان موضوعياً وعلمياً بعيداً عن الاتجاه الذوقي أو الانطباعي.

---

(١) ابن رشيق: العمدة: ٢ / ٢٣٩.

المصادر والمراجع:

- الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، طبعة دار الفكر.
- أبحاث في الشعر العربي في العصر العباسي: عبد اللطيف عمران، منشورات جامعة دمشق .
- الأدب في العصر العباسي: محمد زغلول سلام، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- أدباء العرب: بطرس البستاني، بيروت دار نظير عبود، ١٩٨٩.
- اتجاهات الشعر في القرن الثاني: مصطفى هدارة، دار العلوم العربية .
- الاتجاهات الأدبية في العصر العباسي: السيد أحمد خليل، ط ١، ١٩٨٨.
- بشار بن برد: المازني، دار احياء الكتب العربية .
- البيان والتبيين: عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة الخانجي بالقاهرة .
- تاريخ الأدب العباسي: شوقي ضيف، دار المعارف بمصر .
- حديث الأربعاء: طه حسين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.
- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رضوان الداية، دمشق .
- ديوان بشار: تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، القاهرة ١٩٥٤ .وطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بمصر، ١٩٥٧.
- ديوان بشار: تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية ١٩٩٣.
- شخصية بشار " محمد النويهي، دار الفكر، بيروت.
- ضحى الإسلام: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١٠.
- طبقات الشعراء المحدثين: ابن المعتز، بيروت، شركة دار الأرقم، ط ١٩٩٨
- العقد الفريد: ابن عبد ربه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق، دار الجيل، بيروت، ط ٥ .
- في الأدب العباسي: عزالدين عباس اسماعيل، دار النهضة العربية، بيروت
- لسان العرب: ابن منظور.
- المثل السائر: ابن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط ١، القاهرة.
- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، بيروت، ط ٢.
- الموشح للمرزباني: تحقيق البجاوي، مصر ١٩٦٥.
- نظرات في ديون بشار بن برد: شاكر الفحام، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط٢، عام ١٩٨٣م.

سعادة بن عبد الله الأعمى (ت ٥٩١ هـ.)

(حياته، وأغراضه الشعرية، وصنعته الفنية)

□ أ.د. فيصل أصلان *

١ـ مقدمة:

عرف العهدان الزنكيّ والأيوبيّ نهضة أدبية ملحوظة، شارك فيها الأدباء شرائحَ المجتمع العربي الإسلامي في مواجهة الغزو الفرنجي، ورعاها الحكّام وعياً منهم بما للأدب من أثر في مصارعة ذلك الغزو. وقد نبّهت البحوث والدراسات على أعلام تلك النهضة الأدبية، كالقاضي الفاضل، وابن القيسراني، وابن منير الطرابلسي، والعماد الأصفهاني، وظلّ كثير من الأدباء طيّ المصادر بعيدين عن اهتمام الدارسين. ومن هؤلاء الشاعر الحمصي سعادة الأعمى، الذي يمكن أن تضيء دراسته جوانب من الحياة الأدبية والعلمية في حمص أيّام الزنكيين والأيوبيّين، وجوانب من شخصية البطل صلاح الدين يظهر فيها راعياً للأدب والأدباء، كما تؤكّد دراسته جوانب من الخصائص الموضوعية والفنية للأدب العربي في العهد الأيوبي.

* أستاذ في قسم اللغة العربية بجامعة البعث بحمص.

٢ـ التعريف بسعادة الأعمى:

هو أبو اليُمْن سعادة بن عبد الله بن أحمد بن علي الضرير، ويعرف بسعادةَ الحمصي، وسعادة الأعمى. أمّا عماه فلا يُعرف أولد أعمى أم عمي فتى، ولكن المؤكّد أنه كان في سن الشباب أعمى، وهذا من قول العماد الأصفهاني في ترجمته: "كان مملوكاً لبعض الدمشقيين مَولداً. شابٌ ضرير، شبا خاطره طرير، قد توفرت بصيرته وإن ذهب بصره، وأقرحت قريحته وشبّ تفكره. لقيته بحمص مراراً"[١]. أمّا كونه مملوكاً فلا بدّ أن يقيّد بقول الأصفهاني "مولداً"، لأنّا وجدناه في أخباره يتصرّف كالأحرار، فلعلّه مُنّ عليه بالعتق، أو كاتب سيّده فاشترى حريته.

وأمّا مولده فنقل ابن العديم عن ابنه سالم (وقد عرفه في حلب) ما استدلّ به على أنّ "مولد أبيه سعادة، في سنة تسع وعشرين وخمسمائة أو نحوها"[٢].

نشأ الشاعر بحمص وتلقى العلم فيها، وممن أخذ عنهم الأدب القاضي أبو البيان محمد بن عبد الرزاق بن أبي حصين المعري، قاضي حمص[٣]. ويبدو أنّ هذا القاضي كان له حظّ من علم النحو، فقد قال ابن العديم إنّ أبا البيان صنّف لسعادة مقدّمة في النحو. والخبر يدلّ على أن علاقة سعادة بأستاذه استمرّت بعد سن الطلب، وأنه ظلّ يستزيد من العلم سائر عمره، وأنه كان ذا شأن وميسرة جعلا أستاذه يصنّف له في النحو. ومما يدلّ على استمرار العلاقة أن أبا البيان أدرك تلميذه شاعراً استوت موهبته، محسوداً، فأعجب بشعره ومدحه بأبيات فقال[٤]:

هـم يحسـدون سـعيداً في قـصائده ... ولـيس يعـزى إلى عـيٍ وتقـصير
هـو المفـوّه والمنطيـق واللـسن الـ ... فـصيح في كـل منظـوم ومنثـور
والمِـدرَه[٥] الحـسن الألفـاظ ضـمّنها ... المعنـى اللطيـف صـفا مـن كـل تكـدير[٦]
ولـيس أعمـى الـذي أضحت بـصائره ... تبـدي لـه كـل مخفـي ومـستور

وكان سعادة كثير الأسفار، سافر إلى مصر في أوّل عهد صلاح الدين، ودمشق (سنة ٥٧١ هـ) وفيها مدح صلاح الدين بدار العدل، وحماة (٥٧٢ هـ) وفيها مدحه أيضاً[١] وإلى حلب، وفيها مدح الظاهر غازي بن صلاح

---

(١) الخريدة ١/ ٤٠٦. (ملحوظة: طلباً للاختصار جعلت حيثيات المصادر في الثبت فحسب).
(٢) بغية الطلب ٩/ ٤٢٣٠.
(٣) نفسه ٩/ ٤٢٣٠.
(٤) بغية الطلب ٩/ ٤٢٣٢.
(٥) يقال: فلان مِدره بني فلان، إذا كانوا يدفعون به الأمور العظام، والهاء منقلبة عن همزة.
(٦) في المصدر: تكدر.

الدين في أول دولته(٢). وقد اغتنى سعادة من أسفاره فأجازه الأيوبيون بمال جزيل، قال العماد: "سافر إلى مصر في أول ملكة السلطان الملك الناصر، وعاد بوفر وافر، وغنى ظاهر، وحصلت له زيادة على ألف دينار، وهو محظوظ مرزوق من نظم الأشعار"(٣).

أمّا شعره فلا يعرف له ديوان مجموع. وقد نقل مختارات منه المؤرّخون والمترجمون، وأشهرهم العماد الأصفهاني في خريدته. وكان للأصفهاني مع سعادة صحبة، لقيه مرّات في حمص، وكان شاهداً مرّاتٍ أخرى على إنشاده صلاح الدين شعره في دمشق، وأنشده سعادة نفسه قصائد اختار منها في (خريدته). وروى عنه شيئاً من شعره وأخباره ولدُه سالم فأثبته ابن العديم في (بغيته). وكتب عن سعادة أيضاً أبو اليسر شاكر بن عبد الله بن سليمان المعري الكاتب، وما كتبه مجهول مصيره. أمّا صاحب (الروضتين) فنقل عن العماد شيئاً من أخبار سعادة وأشعاره، وتفرّد فأثبت له قصيدة في تخريب حصن (بيت الأحزان) ولم يصرّح بمصدره فيها(٤). ونقل الصفدي عن (خريدة) العماد أيضاً في (نكت الهميان)، و(الوافي بالوفيات). أمّا ابن العديم فلم يُفَرِّغ ما انفرد به من أخبار سعادة التي نقلها عن ابنه سالم في المصادر اللاحقة.

ومجموع ما وجدنا له من الشعر هو (٣٤٥) بيتاً وهي في عشر قصائد (ومنها مدحةلم يصل منها سوى بيتين) وأربع مقطوعات.

أمّا وفاته فنقل ابن العديم عن سالم ابنه أنها كانت سنة إحدى وتسعين وخمسمئة، بعد وفاة صلاح الدين بسنتين، وكان له من العمر اثنتان وستون سنة(٥).

٣ـ أغراضه الشعرية:

٣ـ١: المديح:

أكثر ما وصل من شعر سعادة مديح يتخلّله الوصف. وما وصل من مديحه عشر قصائد في صلاح الدين. وكان قصد مصر في أوّل ملك صلاح ومدحه بالطائيّة التي أُعجب بها فأثابه عليها، ومنها(٦):

---

(١) ينظر: الخريدة ١/ ٤٠٦، ٤٢٠، ٤١٢، ٤٣٠، والروضتين ١/ ٢٥٣، والوافي بالوفيات ١٤٥/١٥، ونكت الهميان ١٥٧- ١٥٨.

(٢) بغية الطلب ٩/ ٤٢٣٠.

(٣) الخريدة ١/ ٤٠٦، وعنه نقل صاحب الروضتين ١/ ٢٥٣، والصفدي في الوافي بالوفيات ١٤٥/١٥، وفي نكت الهميان ١٥٧- ١٥٨.

(٤) ينظر: الروضتين ٢/ ١٢.

(٥) ينظر: بغية الطلب ٩/ ٤٢٣٢.

(٦) الخريدة ١/ ٤١٦- ٤١٩. وينظر: الروضتين ١/ ٢٥٣.

وقفتُ وأنضاءُ المَطِيِّ ضُحىً تمطُو ... وُقوفَ جَوٍ أنْحى على قُرْبِه الشَّمْطُ
على دارِساتٍ مِن رُسومٍ كأنّها ... صحائفُ كُتْبٍ لا يَبينُ لها خَطُّ

وتخلّص إلى المدح بعد غزل فقال:

فلا، ولماها العذبِ، لا كنتُ ناقضاً ... عهودَ هواها لا ولا سالياً قطُّ
وكيف وعندي من هواها صَبابةٌ ... تكاد بها مني الجوانح تنقطُ
ووَجْدٌ كوَجْدِ الناصر المَلْك بالعُلا ... وبالشَّرف السامي الذي ما له هَبْطُ
له هَيْبةُ الليثِ الذي ما به ونىً ... وأُكرومةُ الغَيْثِ التي ما لها غَمْطُ
وما كُتْبُه، مُذ كان، إلاّ كتائبٌ ... حُروفُ ظُباها في الطُّلى ما لها كَشْطُ
فتىً من بني أيّوبَ إن همَّ أو همى ... فما الغيثُ إذ يحبو وما الليثُ إذ يسطو
وما يُوسُفٌ في المُلك إلاّ كيوسُفٍ ... ولكن له من غير إخوته رَهْطُ
ملوكٌ حُجورُ الأريحيّات مُذ نَشَوْا ... مُهودُهُم، والمَكْرُماتُ لهم قِمْطُ
شآبيبُ في سِلْمٍ، محاريبُ[1] في وغىً ... بطيرُ لِقَدْحِ المُرهَفات بها سِقْطُ

ولعلّ الشاعر أراد من طائيته هذه —وهي أوّل عهده بصلاح الدين- إظهار براعته بما يجعل له مكانة عند الممدوح، وكان له ذلك، فأجزل له العطاء، وحين عاد من مصر كان في حوزته ألف دينار فيما تقدّم من ترجمة العماد له. ودلّ ذلك أيضاً على معرفة صلاح الدين بفن الشعر، وبالجيد والرديء منه، وبما يصعب ركوبه من القوافي... ودلّ على تقديره أثر الشعر في الواقع، ورغبته في أن يكون سعادة الشاعر في حاشيته، وهو رأس مشروع توحيد البلاد، وإصلاحها، وتحريرها.

وممّا يدلّ على وقوعه من صلاح الدين موقعاً حسناً ما كان في دمشق، قال العماد: "كنت جالساً بين يدي الملك الناصر صلاح الدين بدمشق في دار العدل، أُنفذ ما يأمر به من الشغل، فحضر سعادة الضرير ووقف ينشد هذه القصيدة في عاشر شعبان سنة إحدى وسبعين"[2]، وفيها[3]:

---

(١) المِحراب والمِحْرَب: الشجاع صاحب الحرب.

(٢) الخريدة ١/ ٤٠٦، والروضتين ١/ ٢٥٣.

(٣) الخريدة ١/ ٤٠٦- ٤١١، وبعضها في بغية الطلب ٩/ ٤٢٣٠ وفي روايتها بعض اختلاف، ورواية الخريدة وتحقيقها أجود، وبعضها في الروضتين ١/ ٢٥٣، و الوافي بالوفيات ١٤٥/١٥، ونكت الهميان ١٥٧- ١٥٨.

حيَّتْك أعطافُ القُدود بِبانها لما انثنتْ تيهاً على كُثبانها
من كلِّ رانيةٍ بمُقلةِ جُؤذَرٍ يبدو لنا هاروت من أجفانها

ويصف فيها البركة والفوّارة (النافورة) ويتخلص بذلك إلى المديح:

وتضاحكت أفواهها بمباسم تروي مَراشِفُها صَدى ظمآنها
بمروّقٍ صافٍ كأنّ زُلالَه مُتَدفّقٌ من راحتي سلطانها
سلطانِها الملكِ ابنِ أيوب الذي كفّاه لا تنفك عنه طلانها
غيثٌ يكُرُّ من الظُّبى بصواعقٍ ماءُ الرَّدى يجري على نيرانها
بصوارمٍ أجفانها قِممُ العِدا لا ما كساه القَيْنُ من أجفانها
فضيّةٍ ذهبيةٍ فلُجَيْنُها يختال يوم الرَّوع في عِقيانها
محمرّةٍ بدمِ الفوارس خُضْرُها فالوَرْدُ منثور على رَيْحانها
ملكٌ إذا جُليتْ عرائسُ ملكه رصّعت فريدَ العدل في تيجانها
وإذا جحافله أثَرْنَ سحائبًا لمعتبرٍ وقّال نصر في أحضانها
فانهض إلى فتحِ السواحل نهضةً قادتْ لك الأعداء بعد حِرانها

وفي وصف العماد حالَ صلاح وانشغاله إذ دخل عليه سعادة، وفيما انتهى إليه سعادة من توجيه لصلاح الدين إلى فتح السواحل ما يدلّ على تمكّن العلاقة بين الفريقين، وعلى أن سعادة لم يكن التكسّب غاية همّه، فهو مشغول بحال الأمة وبمقارعة الغزاة الفرنجة، يحرّض صلاح الدين على قتالهم، وكانوا قد نشطوا في الهجوم على الداخل الشامي منتهزين فرصة موت نور الدين سنة (٥٦٩ هـ) واختلال الصفّ بعده[1].

ويؤكّد ما تقدّم أنّه عاد إليه بعد يوم واحد فأنشده في دار العدل أيضاً قصيدة هي مزيج من توجيه وتحريض ومدح، ونسبة التوجيه والتحريض فاقت ما كان في التي سبقتها، وقد أضاف إلى الفرنج المذكورين في المتقدّمة نابتة التفرّق في حلب فيمن اجتمع حول إسماعيل بن نور الدّين، وهو طفل (١١ سنة) لُقّب بالملك الصالح، يريدون الاستقلال ويعتضدون شرقاً وغرباً بأحلاف، ولا يجدون حرجاً في مخاطبة الفرنجة يستعينون بهم على صلاح

---

(١) ينظر كامل ابن الأثير ١٧٦٨- ١٧٦٢، ١٧٦٥.

الدين[١]، قال[٢]:

لا يُقعِدنّكما حَلُّوا وما عَقَدوا ... هُمُ الذئاب وأنت الضَّيْغَمُ الأسَدُ
كم يخطِفون بروقاً ما بها مَطَرٌ ... ويقصِفون رُعوداً ما بها بَرَدُ
والقوم قد قعدوا عمّا نهضتَ به ... من السَّداد، فلا قاموا ولا قعدوا
فلا ثيابُ المعالي فوقَهُم جُدُدٌ ... ولا طريق الأماني نحوهم جَدَدَ
إيّاك تغفُل عنهم مثلما فعلوا ... إيّاك ترقُد عنهم مثلما رَقَدوا

وفيها يقول أيضاً:

شِمْ بالشآم سيوفاً من عزائمهم ... إذا غَمَدْتَ المواضي ليس تنغَمِدُ
ولا تَخَفْ فالعوالي شوكُها ثَمَرٌ ... حُلْوُ الجَنا، والمعالي صابُها شَهَدُ
واخطُب بحدّ المواضي كلَّ شامخة ... في أنفِها شَمَمٌ في جيدها غَيَدُ
فمن يكن بالمواضي خاطباً أبداً ... زُفَّت إليه بلادٌ كلُّها خُرُدُ
هل بعد حِلّق إلاّ أن ترى حَلَباً ... وقد تحلّلَ منها مُشكِلٌ عَقِدُ
وقد أتتك كما تختار طائعةً ... وقد عنا لك منها الحِصن والبلَدُ

والملحوظ في هذه القصيدة أنّ الشاعر لا يفترق عنده صراع الفرنجة في السواحل عن رصّ الصف الداخلي بتوثيق عرى الوحدة وضمّ حلب إلى ملك صلاح الدين، وكانت الفتنة قد ذرّ قرنها منها، فوجد الفرنجة المتربّصون إلى الصفوف مسرباً.

ونجد هذه المعاني في قصيدة بائية أيضاً، يهوّن فيها من أمر منافسي صلاح الدين، ويبشّره بالفلاح في توحيد البلاد من جديد، قال[٣]:

جبالُ عُلاً تُطاوِلُها هِضابُ ... وأُسْدُ وغىً تُواثِبها ذئابُ
وكيف تساجِلُ الصُّبحَ الدّياجي ... وكيف يُماثِلُ البازَ الغرابُ

---

(١) تنظر أخبار ذلك في كامل ابن الأثير (المواضع المذكورة أعلاه) والروضتين ١/ ٢٣٧- ٢٣٨، ٢٤٨، ٢٥٦.
(٢) الخريدة ١/ ٤١٢- ٤١٥، ونقل آخرها أبو شامة في الروضتين ١/ ٢٥٣.
(٣) الخريدة ١/ ٤٢٦- ٤٢٧.

سيُخمِدُ نارَ هذا الخطب مَلْكٌ   لنيرانِ الحروبِ به التهاب
فتىً للمُعْتَدين به عِقابٌ   كما للمُجْتَدين به ثواب
فتىً دانتْ لِعزَّتِه الليالي   وذلَّت تحت أخْمَصِه الصِّعاب

ومنها:

سيَرتُق فَتْقَ هذا المُلْك منه   قواضبُ، للرؤوس بها انقضابُ
ويمرعُ بالبَوار جَنابُ قومٍ   لهم عن نُصْرةِ الدين اجتنابُ
فلا تقبل لهم، ما عِشْتَ، عُذراً   وإنْ خضعوا لَديْكَ وإن أنابوا
هُمُ حَشدوا عليكَ بكلِّ وادٍ   عصائبُ، بالضَّلال لها اعتصاب

ويظهر سعادة في هذه القصيدة حريصاً على وحدة الصف، يشدِّد النكير على من كان في حلب واعتضد بالمواصلة والحشيشية والفرنج على صلاح الدين، فضلٌ عن الوجهة الصحيحة في الصراع، وهي مقارعة الفرنجة.

ويمكن تقويم شعر سعادة المدحي بأنه مزيج من أمرين:

- الأول: المعاني التقليدية، فهو يعيد إنتاج قيم الكرم، والقوة، والشجاعة، والأصل الكريم، والعدل، والرأي السديد...

وبعض هذه المعاني فيها من حظوظ النفس مقدار، وهو معنى الكرم الذي ألحّ عليه. واللافت أن ذلك كان في أوّل ملك صلاح الدين مصر، فلعلّ صلاح الدين أدرك خطر الشعر عموماً، وقيمة شعر سعادة خصوصاً، وهو الشّامي، وصلاح الدين لـمّا يتمكن من بسط سلطته على الشام بعد، فبذل للشاعر ما بذل تأليفاً. ولعلّ المركب الصعب الذي اختاره الشاعر (الطائيّة) قد نبّه صلاح الدين على براعة الشاعر واقتداره، فأكرمه.

- والثاني: معان متدرجة من التوجيه والمبادرة والمشاركة في صنع الأحداث، ذلك أنه يظهر من تتبّع مدائحه اختلاف تدريجي في معانيها وموقف الشاعر فيها، فقد كانت الطائية مدحة تقليدية خلت من معاني التوجيه، وتدرج الأمر نحو تلك المعاني بعدئذٍ، فهو في الثانية (في دار العدل بدمشق سنة ٥٧١ هـ) يشفع المعاني التقليدية المعهودة بتوجيه صلاح الدين إلى تحرير السواحل من الفرنجة، في بيت فرد (فانهض إلى فتح السواحل نهضةً). وهو يطوّر الأمر في الداليّة التي كانت بعدها إلى (١١) بيتاً (لا يُقْعِدَنّكما حَلُّوا وما عَقَدوا..)، فيوجه صلاح الدين إلى ضمّ حلب ليستقيم له الأمر. وهذا يشبه ما كان في البائية (سيَرتُق فَتْقَ هذا المُلْك منه... فلا تقبل لهم، ما عِشْتَ، عُذراً...).

ومن الواضح أن الأمر غدا منهجاً عند سعادة، فها هو يقول في قصيدة أخرى في أيام نظمه البائية المتقدّمة[١]:

أثِرْهــا نحافــاً كالــسَّراحين شُــزَّباً[٢] وَقُــدْها خِفافــاً كالــشَّواهين شُــرَّفا
علــيهنَّ مــن راياتــك الــصُّفْر رايــةٌ إذا زحفــت لم تُبْــقِ في الأرض مَزْحَفــا
وغــابُ قنــاً سُــمْرٍ إذا طَعَنَــتْ بــه أســودُ بــني شــاذي الحُمــاة تَرَعَّفــا
وكُــنْ قائــداً أعــلام جــيشٍ عرمــرمٍ كــأعلام رَضْــوى كلَّمــا ســار مُوجِفــا
ستُنْــصَرُ نــصرَ المُــصْطفى يــوم بــدرِه ومــا يَنْــصُرُ الــرَّحْمنُ إلاّ مَــنِ اصــطفى

فيما تقدّم يظهر من الشاعر إيجاب واقتراح، ومن السلطان سماع وقبول، وهذا يسلك مدائح سعادة في سلك شعر النضال، ويرتقي بالشاعر من مقام المتكسّب القديم إلى مقام الموجّه المقترح المشارك في صناعة الحدث.

٢-٣: الوصف:

لسعادة تعلّق بالوصف، تستقلّ أوصافه بمقطوعات قصيرة، وتزاحم معاني المديح في قصائده المدحية، فقد كان يطوّل مدائحه بأبيات يستطرد فيها من المدح إلى الوصف. وممّا وصف: الديار، والمرأة، والخمرة، والخيل، والجيش...ومن وصفه قوله في البركة والفوارة (النافورة)[٣]:

لنُهــودِ بركتِهــا قــدودٌ رقــصها أبــداً علــى المزمــوم مــن ألحانهــا
ومعــاطفٌ عَطَــفَ النــسيمُ قِــسيَّها فهَــوتْ بنادقهــا علــى ثعبانهــا
دُحِيَــتْ كُــراتُ مياهِهــا بــصوالجٍ جالــت فوارســهنَّ في مَيْــدانها
واعتــدَّ شــاذروانها[٤] بعــساكرٍ لمعــت جواشــنها علــى فرســانها
وتقلَّــدت أجيادُهــا بقلائــدٍ نُثِــرت نظــائمُهنَّ فــوق جِرانهــا

لا ينفك سعادة عن أجواء الحرب ومفرداتها في هذا الوصف للبركة والنافورة، فينقل إليهما من معجم الحرب القسيَّ والبنادق والفوارس والميدان والعساكر والفرسان، وهذا من التناسب مع الغرض الرئيس، وهو من غلبة مناخ الحرب على العصر أيضاً.

---

(١) الخريدة ١/ ٤٣٠.

(٢) في الخريدة "سزباً" بالسين، وليست من كلام العرب. أمّا الشازب فهو الضامر.

(٣) الخريدة ١/ ٤٠٨، وبغية الطلب ٩/ ٤٢٣١.

(٤) الشاذروان: موضع نزه قرب الربوة في دمشق.

وكان سعادة ينتهز معاني المدح فرصاً للاستطالة في وصف الجيوش وما فيها من فرسان وخيول وعتاد عسكري. ولا يصف سعادة الخارج ويقف، بل نجد عنده وصفاً للأحوال النفسية، كالإقدام والشجاعة والصبر والأنفة... من ذلك وصفه جيش صلاح الدين بقوله[1] :

أوْسعتَ فِرْعونهم لما طغى غَرَقاً ... بزاخرٍ: لُجَّتاه النَّقْعُ والنَّجَد
حَبابُه البَيْضُ، والبِيضُ الحداد له ... خُلجٌ، وأمواجُه لما طَغى الرُّبَدُ[2]
إذا تلامعَ مَوْجُ السّابغات به ... على الكُماةِ عَلاه من دَمٍ زَبَدُ
عَرَمْرَمٌ كالدَّبى الطيّار مُنْتَشِرٌ ... تُحْصى الرِّمال ولا يُحْصى له عدد
تسمو عليه سَماءٌ من عَجاجته ... مبنيَّةٌ من قناه تحتها عَمَدُ
سماءُ نَقْعٍ لشيطان العدوِّ بها ... من الأسنّة شُهْبٌ كلّها رَصَد
وفي دياجيه نارٌ من صوارمه ... تكاد تقطُر ماءً وهي تَتَّقِد
نارٌ تُشَبّ على أيدي غطارِفَةٍ ... لا يُبْرَق الجوّ إلاّ كلّما رَعَدوا
شُمّ العرانين[3] في أفعالهم رَشَدٌ ... في النائبات وفي أقوالهم سَدَد

والحق أن هذه المقاطع الوصفية الطويلة تجعل مدائحه مشتملة على غرض الحماسة، وهو غرض لا ينفك عن مقاصده التي تقدّم الكلام عليها في فقرة المديح، وخلاصتها أنه يريد التحميس والتوجيه إلى التصدّي لمواجهة الخصوم والأعداء، فها هو يتبعها بقوله[4] :

شِمْ بالشآم سيوفاً من عزائمهم ... إذا غَمَدْتَ المواضي ليس تنغَمِد
ولا تَخَفْ فالعوالي شوكُها ثَمَرٌ ... حُلْوُ الجَنا، والمعالي صابُها شَهَدُ
واخْطُب بحدّ المواضي كلَّ شامخةٍ ... في أنْفِها شَمَمٌ في جِيدها غَيَدُ
فمن يكن بالمواضي خاطباً أبداً ... زُفّت إليه بلادٌ كُلُّها خُرُد
هل بعد جِلّق إلاّ أنْ ترى حَلَباً ... وقد تَحَلَّلَ منها مُشْكِلٌ عَقَد

([1]) الخريدة ١/ ٤١٣- ٤١٤.
([2]) في المصدر "الزَّبَدُ"، ورجّح المحقق (د. شكري فيصل) أنها (الرُّبَد)، وسيف ذو رُبَد: فيه شبه غبار أو مدبّ نمل. ونبّه على أن (زبد) لا تساعد على المعنى، وتسوق إلى الإيطاء.
([3]) في المصدر "الموانيف"، ولا معنى لها. والعرنين: الأنف أو رأسه.
([4]) الخريدة ١/ ٤١٤- ٤١٥.

بما تقدّم يمكن الخروج إلى أنّ ما كان من وصف مطوّل في قصائده يغلب أنّه وصف وظيفي، أهم وظائفه التحميس، وهو وسيلة فنّية تقرّبه من غرضه (توجيه صلاح الدين إلى الخروج إلى الخصوم، ومنازلة الأعداء).

ولسعادة مقطوعات وصفية قصيرة غير وظيفية، لا تتجاوز غايته منها إظهار البراعة الفنّية، يصف فيها أشياء مفردة تعلّق بوصفها المتأخرون، من ذلك قوله في الشمعة[١]:

وقائمــةٍ لا تَمَـــلُّ القيــامَ ... علــى بِرْكــةٍ مــنْ لُجَيــنٍ بــديع
إذا ابتــسمتْ بــين جُلاّســها ... حَباهــا التَّبَـسُّمُ فَـيْضَ الـدموعِ

وله في النار[٢]:

يــا حُــسْنَ نــارٍ أَتَتْنــا ... في حِنْـــدِسِ الظَّلْمـــاءِ
وافــتْ إلينـــا تَهـــادى ... في حُلَّـــةٍ حمـــراءِ
حتـــى إذا مـــا تـــوارتْ ... عـــن ذلـــكَ الإيـــراءِ
أبـــدتْ قُراضـــةَ تِبْـــرٍ ... في خِرْقـــةٍ دَكْنـــاءِ

ولعل افتقار هذه الأوصاف إلى الوظيفة جعل نَفَسَ الشاعر يقصر فيها، فعدد أبيات مقطوعاتها لا يتعدى أصابع اليد الواحدة.

ويمكن القول، بالإضافة إلى ما تقدّم: إن إقبال سعادة على الوصف وجه من وجوه تحقيق الذات الفنّية، وهو المتأخّر زماناً، أتى وقد استنفد المتقدّمون الصور من الأغراض التقليدية، فأراد المباراة. ولعلّه وجه من وجوه التحدّي لعاهة العمى أيضاً. وتقوّي القول بالتحدّي شواهد أخرى من شعره، منها ركوبه قافية الطاء التي يقلّ النظم عليها ويصعب مع التطويل والتجويد، ذلك في أولى قصائده المدحية يعارض طائية المعري (لمن جيرة سيموا النوال فلم ينطوا)، التي لفتت الأنظار بجودتها فجعل المتأخرون يعارضونها[٣]. وكلا المعرّي وسعادة أعمى يريد تحدّي عماه والمبصرين. وقد نبّه القدماء على انخراط سعادة في هذه المباراة الفنّية، وأعجبوا بصنيعه[٤].

---

(١) الخريدة ١/ ٤٢٤.

(٢) نفسه.

(٣) ومنهم الأرّجاني (ت ٥٤٤ هـ)، والخطيب الحصكفي (ت ٥٥١)، وابن أبي حصينة (ت ٤٥٧ هـ)، وطلائع بن رزّيك (ت ٥٦٦ هـ)، وأسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ)، والعماد الأصفهاني (ت ٥٩٧ هـ).

(٤) ينظر: الروضتين ١/ ٢٤٧- ٢٤٨.

ومن قيمة أوصافه في قصائده المدحية أنها كانت لوحات فنّية ترتقي بالمستوى الفنّي لمدائحه، وتصرف عنها تدفق معاني المديح المباشرة (القوة والشجاعة خصوصاً)، في زمن استُنفدت فيه تلك المعاني وتقادمت، فيكون من الوصف المطوّل لسيف الممدوح، أو رمحه، أوحصانه، أو جيشه، إطرافٌ فنّي، ويكون منه مدح بإثبات ما يلزم من تلك الأوصاف بما يعود على الممدوح بمعاني القوّة والشجاعة من طرق غير مباشرة.

ومن سعي الشاعر إلى استيفاء صنعته أنه كان حريصاً على إحسان الولوج إلى تلك اللوحات الوصفية وإحسان التخلّص منها إلى غرضه الأصلي وهو المدح، وهو في هذا يجري على عادة المتأخرين من طلب (حسن التخلّص)، ذلك كاحتياله للتخلّص من لوحاته الغزلية والخمرية بمعنى تفصيلي يصحّ توجيهه إلى موضوعات متعدّدة (الغزل، الخمرة، المديح)، كالوجد ينهي به التغزل، فيكون وجداً عظيماً من الشاعر بالمحبوب، لا يكافئه إلا وجد الممدوح بالعلا... ذلك في قوله[1]:

وكيـف وعنـدي مـن هواهـا صَـبابةٌ ... تكـاد بهـا مـني الجـوانح تـنقطُ
ووَجْـدٌ كوَجْـد الناصـر المَلْـك بـالعُلا ... وبالشَّرف السامي الـذي مـا لـه هَـبْط

وبهذا ينقل الكلام إلى معاني المدح.

٤ـ صنعته الفنية:

يضاف إلى ما تقدّم من تقويمات فنّية خاصّة أنّ في شعر سعادة ما كان في أشعار أبناء زمانه من صنعة المتأخرين، فهو يكثر من المجانسة، والمطابقة، والمقابلة، والموازنة... وممّا يمتاز به سعادة من الآخرين تعلّق ظاهر بالمعرّي، ويظهر أن عاهة العمى قرّبته منه، وقد تقدّم أنه اختار معارضة طائيته في أولى مدائحه التي توجّه بها إلى صلاح الدين في مصر. وعاد إلى معارضة المعرّي حين أنشد صلاح الدينتائيّة بحماة سنة اثنتين وسبعين، وفيها يذكر موطن صلاح الدين الأصلي بالعراق، قال[2]:

يـا وابـلَ المُـزْنِ إن حَيَّيْـتَ حُيِّيتـا ... عنّـا العِـراق وإن رَوَّيْـت رُوِّيتـا

وفيها يضمّن الشطر الأوّل من قصيدة المعرّي فيقول:

وغَـنِّني ومغـاني اللـهو آهلـةٌ ... "هـاتِ الحـديثَ عـن الـزَّوْراء أوهِيتـا"
وعَـنْ سَميِّ ابـن يعقوبَ الـذي حِجَجي ... إلى أياديـه لا يَلْـزَمْن توقيتـا
الناصـرِ العـادلِ المَلْـكِ الـذي بـشَبا ... إنـصافه عـاد عُـود الظلـم مَنْحوتـا

---

(١) الخريدة ١/ ٤١٢.
(٢) نفسه ١/ ٤٣٠- ٤٣٢.

وتظهر في هذه الأبيات الصنعة البديعية التي تقدّمت الإشارة إليها (غنّني/ مغاني، هات/ هيت، عاد/ عود... العادل/ الظلم...).

ومن الصنعة في الأبيات بعض ما افتتن به المتأخرون من إشارات إلى معارف تاريخية ودينية، فهو يتعوّض من ذكره اسمه بقوله "سمي ابن يعقوب" يعني "يوسف" وهو اسم صلاح الدين، وهذا وجه من التناص الكثيف الذي يشتمل عليه شعر سعادة.

ومن التناص إغارات له على شعر المتنبي، يضمّن بعض معانيه المشهورة، كما في البيت الثاني من قوله[1]:

وقمـتَ بأعبـاء الممالـك ناهضاً ... فأقعـدت أعـداء ولم تخـش مقعـدا

تعوّدت ضرب السيف والطعن بالقنا ... وكـلّ امـرئ مغـرى بمـا قـد تعوّدا

غـضبتَ لـدين أنـت حقّاً صلاحه ... فأرضـيت لمّـا أن غـضبتَ محمّـدا

فيـا يوسـف الخـير الـذي في يمينه ... مـن الخـير مـا قـد غـار فينـا وأنجـدا

وصَلت لدى سلمٍ وصُلت لدى وغى ... ففقت جميع النـاس بالبـأس والنـدى

فلـم تُبـقِ للطغيـانِ شمـلاً مجمّعـاً ... ولم تُبـقِ للإيمـان شمـلاً مبـدّدا

فالبيت الثاني متّخذ من بيت المتنبي المشهور:

لكـلّ فتـى مـن دهـره مـا تعـوّدا ... وعـادةُ سيف الدولـة الطعـن في العدا

وتظهر في الأبيات الصنعة البديعية المشار إليها (قمت/ أقعدت، مقعدا، غضبت/ أرضيت، غار/ أنجد، وصَلت/ صُلْت، سلم/ وغى، الناس/ البأس، مجمّع/ مبدّد...). ويظهر فيها بعض ممّا كان يشحن سعادة شعره به من الإحالات الثقافية الكثيفة، ومنها في داليته[2]:

شُـمّ العـرانين في أفعـالهم رَشَـدُ ... في النائبـات وفي أقـوالهم سَـدَدَ

مـا جِـنّ عبقـرَ جِـنٌّ كلّما عَزَفـوا ... مـا أُسْـدُ بِيشَةَ أُسْـدٌ كلّما حَـرِدوا

في كـلّ يـومِ جِـلادٍ لـو ألمّ بـه ... عَمـرو بـن وُدّ عـداه الـصّبْر والجَلَـد

يحيل سعادة في نصّه على الثقافة العربية والتاريخ، من ذلك (العَبْقَر)، وهو موضعٌ زعمت العرب أنه من أرض الجنّ، ثم نسبوا إليه كلّ شيء تعجّبوا من حِذقه أو جودة صنعته وقوته، فقالوا: عَبْقَرِيٌّ. ومنه (بيشة)، وهو واد فيه

---

(1) الروضتين ٢/ ١٢.

(2) الخريدة ١/ ٤١٣- ٤١٤.

موضع مشجر كثير الأسد.ومنه أيضاً عمرو بن ودّ العامري، وهو فارس قريش وشجاعها في الجاهلية، قتله علي (رضي الله عنه) في الخندق. ولعلّ هذه الإحالات من وسائل التكثيف في النصّ، فهي ألفاظ رمزية، إن حضرت تحضر معان وقصص مصاحبة، وذلك أجدى من المعاني المجرّدة، وبها يتعوّض الشاعر من إبداع صور فنّية لمعان هالكة تكرّرت الأساليب الفنّية المعبّرة عنها، فنفدت قدرتها على إثارة العجب والإغراب...

٥ـ خاتمة:

نبّه البحث على شاعر من العهدين الزنكي والأيوبي هو سعادة بن عبد الله الأعمى، وبيّن علاقته بصلاح الدين وتطوّرَ مدائحه فيه من التكسّب وإظهار البراعة، إلى مديح يغالبه التوجيه والاقتراح، وانتهى إلى القول: إن ثوب المديح التقليدي يضيق عن بعضه، فهو من شعر النضال. ولعل مقاطع الوصف الوظيفي الطويلة تساعد على القول بذلك، فهي تحميس غير مباشر للمخاطب يستعين بها لشاعر على بلوغ مأربه (التوجيه إلى توحيد البلاد وتحريرها)، وفيها اطّراح لمعاني المديح المباشرة المتقادمة (الشجاعة، القوّة...)ودلالة غير مباشرة عليها، وعلى البراعة في الوصف أيضاً، وهو من صنعة الشاعر وحسن تأتّيه.

وأشار البحث إلى ما في شعر سعادة من ظواهر الصنعة البديعية، ممّا عُرف في شعر أبناء عصره، وإلى الإحالات الثقافية الغزيرة فيه. وقوّمها بأنها لم تكن تكلّفاً يخنق الفنّ.

ونبّه البحث على أن بعض صنعته يتّصل بعماه الذي صادف فيه موهبة، فغالبَ العاهة وعارض المعرّي فيما جعله المعرّي معرضاً لإظهار البراعة، فركب قافية الطاء كركوبه، وطول فيها مع الحرص على التجويد. ولعلّ مغالبة عاهة العمى من أسباب إقباله على الوصف وتطويله فيه أيضاً.

وما وصل من شعر سعادة قليل، وأغلب الظنّ أن من نظم هذا الشعر لا بدّ أن له شعراً كثيراً غيره، ولكنه مجهول المصير. ولو وصل سائر شعره لظهر منه شاعر يقع في الطبقة الأولى من عصر الدول المتتابعة.

مصادر البحث

- بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (ت ٦٦٠ هـ.)، تح. د. سهيل زكّار، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨.
- خريدة القصر وجريدة العصر، عماد الدين الأصفهاني، محمد بن محمد (ت ٥٩٧ هـ.)، (قسم شعراء الشام، الجزء الأوّل)، تح. د. شكري فيصل، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٥.
- الروضتين في أخبار الدولتين، أبو شامة، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت ٦٦٥ هـ.)، ومطبعة وادي النيل، القاهرة، ١٢٨٧ هـ.
- الكامل في التاريخ، ابن الأثير، عزّ الدين علي بن محمد (ت ٦٣٠ هـ.)، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ط١، عمّان، بلا تا.
- نكت الهميان في نكت العميان، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤ هـ.)، وقف على طبعه أحمد زكي باشا، المكتبة التجارية، طبع بالمطبعة الجمالية بمصر، القاهرة، ١٩١١.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤ هـ.)، تح. أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٠.

❑❑

سيرة الأمير حمزة بين التراثين العربي والفارسي

□ د.مصطفى البكور *

تمهيد :

(سيرة الأمير حمزة البهلوان) أو (حمزة العرب) كما ورد في عنوان الرواية العربية، و(حمزه نامه) أو(قصة أمير المؤمنين حمزة بن عبد المطلب) بحسب الرواية الفارسية، سيرة شعبية أو قصة حماسية في غاية الأهمية ؛ إذ تؤرخ للصراع العربي الفارسي على جبهات عدّة،أهمها الجبهة السياسية والعسكرية، والجبهة الدينية، والجبهة الاجتماعية.

والحق أن خزانة التراث العربي الفارسي تموج بكثير من المصادر و المراجع المؤرّخة لأشكال التفاعل والصراع العربي الفارسي عبر التاريخ، لكن قلما نجد ذكراً لهذه السيرة الشعبية الضخمة التي تكاد تشكّل وثيقة خطيرة في إبرازها حقيقة الصراع العربي الفارسي في مرحلة تعود إلى ما قبل الإسلام، وتمتد ظلالها إلى مرحلة متقدّمة من عمر الحضارة العربية الإسلامية، لكن وفق آلية تنسجم و أسلوب إبداع الأدب الشعبي وطريقة روايته وتناقله.

❖ مدرس اللغة الفارسية وآدابها، ورئيس قسم اللغة الفارسية في جامعة البعث.

إذا كان أدباء التراث وكتّابهم، من عصر الجاحظ وبشار بن برد إلى عصر أحمد أمين وعبد الحسين زرّين كوب، قد عرضوا رواية يمكن تسميتها بالرواية الرسمية للشعوبية والصراع العربي الفارسي إلا أن هذه السيرة، بمجلداتها العربية الأربعة والفارسيين الاثنين، قد قدّمت رواية شعبية قد لا تتعارض مطلقاً مع الرؤية الرسمية، بل تكاد تكمّلها وتملأ الكثير من مواضع الخلل والفراغ والنقص، وتعبّر بواقعية وصدق قد تفتقده المصادر الرسمية للتراث نتيجة خضوعها لقوانين وأحكام قد لا تروق لكثير من عامة الناس، ولا تشبع قلوبهم ونفوسهم المتعطشة لقيم الحق والخير والجمال.

إن الاعتقاد بأن الأدب الشعبي بشتّى فنونه هو من نتاج العوام أو الطبقات الشعبية الدنيا هو أمر خاطئ أو على الأقل مبهم وقاصر، لأن مصطلح العامة أو الطبقات الشعبية الدنيا و البسيطة هو مصطلح مصطنع وغير مضبوط، فهؤلاء الفنانون و المبدعون والأدباء الذين دوّنوا مثل هذه الآثار وظلّ اسمهم مجهولاً، إنما كانوا يعيشون بين العامة ووسط الطبقات الشعبية البسيطة، وكانوا يتحدثون بلغة هؤلاء ويفكرون بأسلوبهم، ويحملون النصائح والمواعظ والأهازيج والخرافات التي كانت تجري بين تلك الطبقات وتسري على ألسنتهم وينشرونها في أنحاء العالم.

هؤلاء الأدباء المجهولون كان لهم حياة ولهم اسم وعنوان وآمال وآلام، وعائلة ومجتمع، وكانوا يشاركون الناس أفراحهم و أتراحهم، ويتأثرون بالمظاهر الجميلة والقبيحة، وكانوا كغيرهم من مشاهير الكتاب و الأدباء ينشرون أفكارهم ومعتقداتهم عبر أدبهم الخاص ووفق الرؤية الشعبية للزمان والتاريخ، لكن آثار هؤلاء لم تدوّن، وغاب اسمهم من الذاكرة التاريخية، شأنهم شأن كثير من أصحاب الحرف والصناعات القدماء ممن أبدعوا فنوناً و آثاراً مهمة، بدا بعضها في تلك الأبنية المحيّرة والمعابد الشامخة والقصور العجيبة.

لكن إذا كنا عاجزين عن معرفة حقيقة هؤلاء المبدعين المنسيين فإنه يمكن تصور سماتهم من خلال آثارهم، ومعرفة الطبقة التي ينتمون إليها، وماهية آمالهم و أفكارهم التي راودتهم في أثناء إبداع تلك القصص، وأسلوب حياتهم و مذهبهم الذي كانوا يعتنقونه.[1]

---

[1] ياد داشتها و انديشه ها (خواطر و أفكار): عبد الحسين زرين كوب، انتشارات كتابخانه طهورى، تهران، ١٣٥١ ه ش، ص ص ٢٤٤- ٢٤٨.

وأيضاً:

مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي: حسين الصديق، منشورات جامعة حلب، ص ١٢٠.

و أيضاً:

قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٢١٧.

إن قراءة نقدية متأنية لهذه السيرة برواياتها ولاسيما الفارسية يظهر جلياً سبب مصداقية هذه المقولة، وطبيعة تفكيرهم الذي حلّق فوق الاعتبارات القومية والعرقية الضيقة، وانتصر للقيم الإنسانية بمعناها السامي وهدفها العميق فحسب.

وحقاً إن المتأمل في الفلكلور المحكي للشعوب يضع يده على نبض الفكر الإنساني منذ البداية، ويحسّ بما كان يعانيه من ضيق و إحباط نتيجة الإحساس بالعجز والمحدودية، كما يحسّ بحلمه بالخلاص من هذه المحدودية، وشوقه إلى قهر هذا العجز .وقد عكست الحكايات الشعبية والأدب الشعبي بعامة مراحل تطور هذا الحلم عند الإنسان الذي استعان بالشكل الدرامي ليحوّله إلى أحداث روائية شبيهة تماماً بما يفعله الإنسان اليوم فيما نسميه اليوم بأدب الخيال العلمي[1].

أبعاد سيرة حمزة و أهميتها :

الحق أن الأدب الشعبي العربي الإسلامي، ولاسيما السيرة الشعبية، و أخصّ بالذكر هنا سيرة حمزة البهلوان، يفوح بكثير من القيم والأهداف يمكن إجمالها بأبعاد أربعة مهمة :

١ ـ البعد الاجتماعي :

فالسيرة الشعبية وقصص العوام تقدم صورة حية للحياة الجاهلية في بداوتها و عاداتها وتقاليدها المتوارثة، بعنفها وشدتها من جانب، ومجونها ولهوها في الجانب الآخر." وبرغم هذه المسحة الإسلامية فإن السير تبقى مع ذلك تراثاً أميناً لمجتمع الجاهلية، ولم تفلح هذه الإضافات التي أملتها عليها روح العصور الإسلامية التي كتبت فيها، في طمس شيء من عادات مجتمع البداوة الأصلية التي لا شأن للإسلام بها "[2].

إن القصص الشعبي و أساطير الأمم تولد من حياة طبقات الشعب البسيطة، ولذا فهي ترتبط بها على نحو وثيق، ومن هنا فإن "التاريخ التقريبي لبعض العادات و الآداب الشعبية يمكن تعيينه من خلال الاعتماد على هذا القصص فحسب"[3]:

" قال الأمير حمزة : إن كان كسرى يحبني إلا أنه يرى من العار عليه أن يزوج ابنته لبدوي...ولا ريب أني أعرف شرف الملوك وأعرف كثرة رغبتهم في المحافظة على ناموسهم، وأعرف أيضاً إذا رضي كسرى زواجي يقال عنه إنه زوّج ابنته برجل من أصناف الناس ومما يليق به أن يكون خادماً عنده، وهذا يورثه العار والشنار...

---

(١) أدب السيرة الشعبية : فاروق خورشيد، ناشرون لونجمان، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ١٨ - ١٩.

(٢) الأم في الملاحم والسير: وفاء علي الأسعد، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص١٦١.

(٣) أدبيات عاميانه اى ايران (٣) - ادبيات عاميانه اى ايران: محمد جعفر محجوب، مجموعه مقالات به كوشش حسن ذو الفقارى، نشر جشمه، تهران، ١٣٨٢ه ش، ص ١٤٣.

إذا كان القاضي راضي فلمَ تطفّل الشهود؟...هذا لا أفعله قط ولا أريده، فما هذا الفعل إلا فعل أدنياء الناس و اللصوص، كيف أسرق بنت كسرى وصار بيني وبينه معرفة و مودّة، وكيف أرضى و أنا حمزة هذا الزمان أن يقال عني إني قد تزوجت بنت كسرى على هذه الطريقة المهينة؟"[١].

وللدكتور محمد جعفر محجوب مقولة مهمة في أهمية القصص الشعبي من وجهة علم الاجتماع حيث يقول:

"في إيران قلما التفت المؤرّخون لحياة الناس في علوّها و دنوّها، قبحها و جمالها، وغالباً ما كانوا يهتمّون بشرح الحوادث السياسية والتاريخية الأساسية، وترجمة أحوال الملوك و وزرائهم ممن كانوا يسخّرون لتدوين وقائع التاريخ. إننا اليوم لا نعرف شيئاً عن كيفية حياة الشعب الإيراني خلال أربعة عشر قرناً بعد الإسلام، وماذا يأكلون ويلبسون؛ فمصادر دراسة علم الاجتماع في إيران فقيرة جداً، وهذا ما يضطر الدارسين اليوم والمحققين في هذا المجال إلى اقتباس معلوماتهم المحدودة والمختصرة، وأحياناً الخاطئة، من آثار السيّاح الغربيين وكتب أسفارهم التي تعج بالأخطاء، ويجعلونها أساساً في دراساتهم.

هذا الخلاء العلمي كيف يمكن سدّه؟ وهذه الستارة السوداء المظلمة التي أسدلت على حياة أجدادنا كيف يمكن كشفها؟

الحق أن المصباح الوحيد المضيء وسط هذه الصحارى المظلمة هو القصص و الخرافات التي رشحت عن مخيلة الناس العاديين آنذاك وليس المؤرخين والمحققين، والتي تم تداولها وروايتها حتى وصلت إلى جيل يومنا "[٢].

فهذا الأدب الشعبي هو المصدر الوحيد الذي يمكن من خلاله معرفة آداب الناس وتقاليدهم، وأسلوب لباسهم ومأكلهم وضيافتهم و معاشرتهم و حلّهم وترحالهم، وأسلوب تزيين البيوت وتقاليد بناء المدن وسلوك الطبقات الاجتماعية المختلفة، وعدّة الحرب و الصراع وغيره.

٢ ـ البعد القومي و التاريخي:

مع أن ظهور السيرة الشعبية قد تأخر إلى العصور الإسلامية، لكن هذه السيرة استطاعت إيجاد جسر ارتباط بين المرحلة الإسلامية للمنطقة و ماضيها الموروث.

ومع أن هذا المزيج قد أعطى السيرة بعداً إنسانياً عاماً لكنه أيضاً منحها سمة عربية إسلامية، وذلك لأن السيرة تتناول مختلف مراحل التجمع العربي ومن ثم الإسلامي في مواجهة الأخطار الخارجية، تلك الأخطار التي هددت الوجود الحضاري الإسلامي من الناحية الاقتصادية والثقافية على نحو مؤثر و فعال ومباشر.

---

[١] حمزة البهلوان: ١٠١|١.

[٢] أدبيات عاميانه اى ايران، ص ص ١٧٠ - ١٧٢.

فالسيرة الشعبية تعكس الصراع بين العرب من طرف والأحباش والإيرانيين والصليبيين من طرف آخر، ولعل الراوي الشعبي قد وجد فيها ضالته و أمله لتحقيق النصر للحضارة العربية الإسلامية، " فالسيرة الشعبية ليست مجرد عمل يكتب للتسلية والمتعة وإنما هي عمل يلعب دوراً هاماً في المسار القومي للشعب الإسلامي عبر تاريخه كله، ولا توجد سيرة كاملة جديرة باسم السيرة الشعبية لا تقوم بدور هام في هذا المسار القومي الإسلامي الهام "[1].

ولهذا فالسيرة الشعبية مصدر تاريخي هام من مصادر المعرفة التاريخية تعكس المتغيرات السياسية و القومية للإنسان العربي ومحيطه عبر مراحل تطوره؛ فالسيرة تاريخ من حيث تناولها لحياة فرد له أهمية كموجه للأحداث في عصره، وجماعة لعبت دوراً في تاريخ الشعب والإنسان دوراً ذا أثر، وعليه فدراسة التاريخ بعيداً عن هذه الآثار التي تعكس أفكاراً سياسية وقومية في حقبة ما ستكون بدون شك ناقصة.[2]

"... سكر البطل الإيراني جستهم...ونظر إلى الأمير حمزة قائلاً: أيها العربي الذليل ما الذي جعلك تجلس على الكرسي الخاص بي ؟! أتدري أن الملوك هي من تربعت على هذا الكرسي من أمثال أجدادي العظام سام، ودستان، و رستم إلى أن ورثته منهم؟

قال الأمير: هذا الكرسي كان يليق بأكابرك لكن لا يليق بك الآن بل يليق بي أنا، لأني سلبته منك بالقوة...هذا الكرسي كرسي بطل العالم، لا يتربع عليه إلا بطل هذا الزمان... "[3].

٣ ـ البعد الأخلاقي و الديني:

إن الدفاع عن قيم الفتوة و المروءة يشكّل الأرضية الأصلية للقصص الحماسي والسير الشعبية، فلا نجد أية قصة شائعة بين عوام الناس تدافع عن أخلاق الخيانة و النفاق و الكفر، كما أنه لا يمكن لأي بطل أن يبلغ درجة رفيعة في الحياة من خلال التحايل و الكذب وغير ذلك من الأخلاق الذميمة و الصفات الوضيعة.

في هذا القصص ثمة مسألة خطيرة تبدو جلياً في معظمها : وهي أن أكبر أهداف الأبطال هو ترويج الدين الصحيح وطريق التوحيد والعقيدة الإلهية الحنيفة التي يعبر عنها الإسلام ؛ ففي القصص الذي سبق ظهور النبي محمد صلى الله عليه و سلم بقرون كما في قصة الإسكندر، الذي يعتبر بطل قصة شعبية كبيرة اسمها "إسكندرنامه"،

---

[1] أدب السيرة الشعبية، ص ٩٩.

[2] الفن القصصي العربي القديم : عزة الغنام، القاهرة، الدارالفنية للنشر، ص ٢٥٤.

[3] حمزه نامه، قصة أمير المؤمنين، تصحيح جعفر شعار، جاب دوم، جابخانه احمدى، تهران، ١٣٦٢ ه ش ص ١٢٤.

يبدو أن المقصد الأصلي له من الفتوحات إزاحة عبادة الشيطان من على الأرض ونشر الدين الإسلامي الحنيف، وما كان ليرفع سيفه عن الناس إلا عند إسلامهم و الإيمان بالله .[١]

وهذه السمة نراها أيضاً في بعض السير الشعبية العربية من أمثال سيرة عنترة بن شداد وسيف بن ذي يزن و كذلك في سيرة حمزة البهلوان التي نحن بصدد تناولها:

" إني أعجب منك يا أبي كيف أن الخوف يتسلّط عليك ويضعف قلبك ؟ أتدفع الجزية وعندك رجال و أبطال، وابنك حمزة لا يخاف أحداً في هذه الدنيا ؟ !وإني غير مكتف بما فعلت، وقد أقسمت الأقسام العظيمة أني لا بدّ أن أسير إلى الملك النعمان، و أخرّب الحيرة وأذبحه ذبح الأغنام كيف أنه يطيع الأعجام، ويترك عبادة الله والأصنام ويعبد النار المحرقة، مع أنه عربي ومن الواجب عليه أن يكون مع العرب ويمنع أبناء جنسه من الذل، ودفع الجزية لقوم لا يفرّقون بين الحلال و الحرام...وبعد أن أفعل ما أفعله أسير إلى المدائن و أخرّب الإيوان على رأس كسرى أنوشيروان، وأهدّم معابد النيران، وأدع الجميع أذلاء بسيفي مطيعين لأمري، عابدين لله سبحانه وتعالى..."[٢].

وعلى كل حال " فالمنظومة الحماسية الكاملة لا تموج بعناصر الحرب وسفك الدماء والصراع فحسب بل هي، علاوة على ذلك، تتناول بطولات شعب وقيمه وتعكس عقائده و ملامح حضارته و أفكاره "[٣].

٤ ـ البعد الأدبي و اللغوي :

يتضمن القصص الشعبي كثيراً من الشواهد اللغوية والنحوية، ويضيء كثيراً من المسائل الغامضة في علوم اللغة و الأدب، ويقدم نماذج مهمة من أشعار المجهولين، وممن ضاعت دواوينهم.ولعل مصداق ذلك يبدو في النص الفارسي لسيرة حمزة والذي يكاد يشكل وثيقة لغوية مهمة جداً، كونه دوّن باللغة الفارسيّة الدريّة بأسلوب يعود إلى عصور قديمة.

والحق أن اللغة و الأسلوب المستخدمين في الأدب الشعبي لا تهمنا، فمعيار الأدب الشعبي لا يقوم على أساس اللغة ومدى قربها من أسس الفصاحة والبلاغة، ومراعاتها للأساليب الرفيعة، فالأصل في هذا الأدب هو صدقه ومدى ملامسته للواقع، ولعل هذا يجعلنا نقف أمام أسلوب جديد يعبّر عن لغة الشعب وعامة الناس في مقابل أسلوب رسمي يمسّ خواص الناس ويعبر عن مقامهم الاجتماعي .

---

[١] أدبيات عاميانه اى ايران : ص ص ١٢٤٣- ١٢٤٤.
[٢] حمزة البهلوان (حمزة العرب): ص ص ٢٤- ٢٥|الجزء ١.
[٣] حماسه سرايى در ايران(الأدب الحماسي في إيران): ذبيح الله صفا، جاب ششم، انتشارات فردوسى، تهران، ١٣٧٤ ه ش، ص ٣٠.

"... وهل يُعبد الإله الذي يزيله بول الحمار...؟! ألا ترى إذا كانت النار مضرمة وجاء الحمار وبوّل عليها انطفأت ... فهل تكون هذه إله يعبد؟! "[١].

ومهما يكن الأمر فالأدب الشعبي استخدم كل الوسائل الفنية والأدبية لتحقيق أهدافه، والتعبير عن القيم والأخلاق التي ينشدها الشعب.

وفي ختام هذا الأمر لا بأس أن نشير إلى أن الدكتورة نبيلة إبراهيم قد اختصرت الأهداف والمضامين التي تحملها السيرة الشعبية وهي سمات تكاد تنطبق على القصص الشعبي و الحماسي الشرقي برمته، ولاسيما سيرة الأمير حمزة، في النقاط الآتية :

- إن هذه السير تمجّد البطولة العربية التي حاولت أن تنصر الإسلام والعرب ضد كل مناوئ.
- كما قامت هذه السير باختزان كل مواد التراث الشعبي العربي من أخبار وروايات ومعتقدات وغير ذلك.
- و صوّرت السيرة الشعبية، فضلاً عن تصوير البطولة، الحاكم الصالح من وجهة نظر الشعب كما يتمناه الشعب و يحلم به، ولم يكن هذا الحاكم سوى فرد من أفراد الشعب الذي ظهر فيه، وأحسّ بآماله و آلامه، وحقق له كل ما يطمع إليه من عدل اجتماعي ورقيّ سياسي.
- نادت السيرة بقيم أخلاقية يحبها الشعب، ويرفع من يتصف بها إلى مستوى ابن البلد المحبوب لديهم.[٢]

حمزة البهلوان و حمزة العرب أم أمير المؤمنين حمزة بن عبد المطلب ؟

يرى الدكتور ذبيح الله صفا في كتابه "النثر الفارسي من البداية إلى عصر نظام الملك الطوسي" أن الفكر القومي في إيران قد ضعف منذ القرن السادس الهجري، وأن السبب الرئيس في ذلك هو النفوذ المتزايد للدين الإسلامي الذي لا يعير الشعور القومي أية أهمية، فضلاً عن أن إيران وقعت، منذ أوائل القرن الخامس الهجري، بأيدي أناس من آسيا المركزية وتعود أصولهم إلى العرق الأصفر.

و يؤكد الدكتور صفا أن هذا الضعف في الفكر القومي قد جعل الحسّ القومي في إيران يتراجع أمام الحس التاريخي والديني، لاسيما في مجال النثر، فالحكايات البطولية الدينية الشيعية المنشأ في أغلبها، احتلت مقام الحكايات البطولية القومية.

---

[١] حمزة البهلوان(حمزة العرب): ص ٢٧٤|٣.

[٢] الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق: نبيلة إبراهيم، مكتبة القاهرة الحيثة، بلا تاريخ، ص١٤٦.

ويرى الدكتور صفا أن من أقدم هذه الحكايات وأكثرها إثارة (قصة أمير المؤمنين حمزة) والتي يجب أن ترتبط في الأصل بحمزة بن عبدالله الخارجي، خليفة الخوارج في خراسان و سيستان، ومن ثم فإن حمزة بن عبد المطلب، قد حل محل حمزة الإيراني هذا.

وفي شرح أحوال حمزة هذا يقول الدكتور صفا : "هو حمزة بن آذرك شاري، المعروف بحمزة بن عبد الله الخارجي الذي عاش في النصف الثاني للقرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، وقد توفي سنة ٢١٣هـ /٨٢٨ م.

يربط حمزة هذا نسبه بزو(زاب) بن طهماسب. ولأن أحد عمال العرب قد أساء الأدب معه فقد بدأ التمرد والعصيان، واعتنق مذهب الخوارج، وجعل ذلك وسيلة للمعارضة والانتقام .وقد اتسعت دائرة نفوذه من خلال حشده لعدد كبير من خوارج سيستان، وقد استطاع إلحاق الهزيمة بعمال الخليفة العباسي هارون الرشيد، وامتنع عن أداء خراج سيستان، من ثم أشعل فتيل الحرب والصراع مع علي بن عيسى والي خراسان، واستطاع أن يهزم كل القادة الذين أرسلوا لمحاربته، الأمر الذي أدى إلى خروج كرمان وخراسان وسيستان عن سلطة الخليفة وعماله.

على أن هذا النجاح الكبير الذي حققه ابن آذرك قد أصبح أساساً جعل الإيرانيين في المشرق ينسجون حوله الحكايات والأساطير تماما كفعلهم مع أبي مسلم الخراساني .وقصة أمير المؤمنين حمزة هذا قد بدأت من هنا، رغم أنها قد امتزجت لاحقاً بحمزة بن عبد المطلب.

يخلص الدكتور صفا إلى نتيجة مفادها أنه مع شيوع الدين الإسلامي، استبدلت قصص البطولة المتعلقة بأبطال إيران ورجالها القوميين بقصص رجال الدين الإسلامي وأبطاله، فشاعت بين الإيرانيين المسلمين قصص الإمام علي وأبنائه، عليهم السلام، كما شاعت قصص رجال الإسلام الإيرانيين، كأبي مسلم الخراساني وغيره[1]".

ويقول الدكتور محمد جعفر محجوب في هذا الصدد: "إن قصة فتوحات حمزة، ولاسيما في روايتها المسمّاة رموز حمزة، كانت تعد في يوم ما الأكثر رواجاً وشهرة بين قصص النقالين والرواة، لأنها تتسم بصبغة دينية تنسجم وسياسة الحكّام الصفويين، إضافة لكونها تمتاز بحكاياتها المغرقة في العجائبية والغرابة والبعد عن الوقائعية والتسجيلية".

---

[1] نثر فارسی از آغاز تا عهد نظام الملك طوسى: ذبيح الله صفا، جاب بارس، ١٣٤٧هـ ش، ص ص ١٣- ١٥.
وأيضاً:
تاريخ أدبيات ايران : ذبيح الله صفا، جلد بنجم، بخش سوم، انتشارات فردوس، تهران، ١٣٧٢هـ ش، ص ١٥١٢.
وأيضاً:
دو قرن سكوت (قرنان من الصمت): عبد الحسين زرين كوب، انتشارات جاويدان، تهران، جاب ششم، ٢٥٣٥، ص ص ٢١٤- ٢١٩.

ويضيف : "إن شهرة و محبوبية رموز حمزة وتعلّق الرواة والمستمعين بها وصل إلى درجة أن تذكرات الشعراء وتواريخ العصر الصفوي أفسحت المجال لتدوين أسماء بعض رواتها. كما أن أمواج شهرة وأصداء هذه القصة قد وصلت إلى أقصى نواحي الهند وأندونيسيا و جاوه و مالايا. ويقرأ المسلمون في تلك البلاد هذه القصة بلغاتهم المحلية بكل شوق ورغبة . وقد أمر جلال الدين أكبر، الملك الجوركاني الهندي، لشدة ولعه بهذه القصة، بتدوينها بأجمل خط وتزيينها بالنقوش والتصاوير والتذهيب، حتى أن عبد النبي فخر الزماني مؤلف (تذكرة ميخانه) والراوي المشهور والمتخصص بنقل قصة حمزة، قد ألف كتاباً باسم دستور (الفصحاء) نزولاً عند رغبة جلال الدين أكبر، وذلك في آداب رواية القصة عموماً، و رواية قصة حمزة هذه خصوصاً ".

ويرى الدكتور محجوب أن هذه القصة هي الأشهر في بلدان العالم الإسلامي، وذات أسماء متعددة، مثل قصة حمزة، وقصة أمير المؤمنين حمزة، وحكاية أمير حمزة صاحب قران، وتاريخ فتح العالم وغير ذلك، وأن كل اسم من هذه الأسماء قد حمل تصنيفاً ورواية لهذه القصة، إضافة إلى روايات مختلفة باللغات العربية والفارسية والأردو وسائر اللغات الشائعة في شبه القارة الهندية، حتى بلغات مالايا وأندونيسيا.ولعله فقط في اللغة الفارسية هناك أكثر من ثلاث أو أربع روايات لهذه القصة.

ويشير الدكتور محجوب إلى أن بطل هذه القصة في الروايات المتقدمة ليس حمزة عم الرسول الأكرم (ص)، أما في المراحل المتأخرة، فلأنه لم يكن هناك حمزة أشهر وأرفع من حمزة بن عبد المطلب فقد وضعوه بطلاً لهذه الحكاية، وفي النهاية أوصلوا قصته إلى درجة تطابق التاريخ الحقيقي، حينما جعلوه يستشهد في غزوة أحد على يد الغلام وحشي[1].

و يقول الدكتور جعفر شعار في مقدمة تصحيحه لمتن حمزة نامه أو قصة أمير المؤمنين: "إن هذا المتن بعيد عن الوقائعية التاريخية، وقد استطاع مؤلف هذه الحكاية من خلال استثمار اسم حمزة بن عبد المطلب عم الرسول الأكرم(ص) وبعض الصحابة، وكذلك أسماء بعض الملوك و الوزراء الإيرانيين، أن يصطنع حكاية حماسية مثيرة للمشاعر، وكان موفّقاً في عمله، وتمكّن من تأليف حكاية ممزوجة بالعناصر الإسلامية والإيرانية "[2].

على أية حال، هذا أبرز ما كتبه النقاد الإيرانيون حول هذا الأثر الحماسي الشعبي، وهي آراء على قلتها، يكاد الإبهام يغلب عليها، ولاسيما في جوانب و أسئلة مهمة من مثل :

---

[1] أدبيات عاميانه اى ايران (الأدب الشعبي الإيراني): محمد جعفر محجوب، مجموعه مقالات به كوشش حسن ذو الفقارى، نشر جشمه، تهران، ١٣٨٢ه ش، ص ص ١٣٠- ١٣١ .و أيضاً ص ١١٤٣.

[2] حمزه نامه، ، ص ١٢.

ما هو الموطن الأصلي لهذه السيرة الشعبية، وكيف تم هذا التحول والانزياح في شخصية البطل الأصلي للسيرة باتجاه البطل الشعبي؟

يذكر الدكتور محجوب أن النسخ القديمة لا تذكر اسم حمزة بن عبد المطلب، في حين أن الدكتور ذبيح الله صفا يربطها في الأصل بحمزة بن عبدالله الخارجي، ويجعل الراوي يستثمر اسم حمزة بن عبد المطلب وبقية الصحابة، وهذا الرأي يؤكده الدكتور جعفر شعار أيضا في مقدمة تصحيحه للمتن الفارسي لهذه السيرة.

مهما يكن الأسلوب و المنهج الذي يعتمده النص الأدبي، لا بد لبعض مظاهر المحيط الخارجي و الواقعي أن تنفذ إليه، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ولما كان الأمر كذلك فلنا أن نتساءل: ما هو الرابط بين حياة حمزة بن آذرك أو حمزة الخارجي هذا، كما يعرضها الدكتور صفا، وبين مضامين هذه السيرة؟ وما علاقة ثورة حمزة هذا، كما في التاريخ الحقيقي، على الخليفة والخلافة العباسية، وسيرة حمزة، كما في متن هذه السيرة، على كسرى والفرس وحروبه معهم، والتي اتسعت رقعتها لتشمل أنحاء الجزيرة العربية والشام والروم، ومصر والمغرب العربي، وكذلك الأندلس، كما شملت نواحي كثيرة في الشرق، كالهند وبلاد المغول والتركمان و سواها ؟

على كل حال، تبقى سمة الغموض والإبهام حالة طبيعية وعادية إذا ما كان مدار البحث هو الأدب الشعبي .ولعل هدفنا من طرح هذه الأسئلة ليس التشكيك بقدر ما هو إثارة لجوانب نقدية تستحق التأمل والدراسة.والحق أن النقاد العرب المعاصرين قد كشفوا اللثام عن بعض هذه القضايا ولكنهم كانوا يعنون الرواية العربية لهذه السيرة، ولم يكن في ذهنهم أي تصور عن المتن الفارسي، تماماً كما هي حال النقاد الإيرانيين حينما غابت الرواية العربية عن أذهانهم.

يقول الدكتور أحمد شمس الدين الحجاجي: " إن سيرة بهرام شاه وفيروز شاه وحمزة البهلوان هي تأليفات وليست روايات شفوية شعبية، فليس من المعقول أن تؤلف الجماعة سيراً شعبية تعبر عن رؤية دونية لها وتمثّل موقفاً شعوبياً معارضاً لقوميتها ". ويرى أن سيرة حمزة البهلوان كتبت رواية لتردّ على سيرة فيروز شاه، وترفع من شأن العرب .ومن هنا اهتم بها الوجدان العربي كثيراً، وجعل منها نصاً متداولاً.وهو يستدل على أن السيرة لا تذكر اسماً لرواية تحديداً، كما أنها لا تذكر عبارة (قال الراوي)، والتي تستخدمها عادة السير الشعبية، إلا نادراً .

ولعل هذا الدليل الذي يورده الدكتور الحجاجي يصدق أيضاً على الرواية الفارسية لهذه السيرة التي لا تورد ذكراً لأي راو، وإنما تكتفي بعبارات من مثل: "هكذا نقلوا"، أو"هكذا نقل في الرواية"، أو "هكذا نقل رواة الأخبار"، أو"هكذا ينقل رواة وناقلو الأسمار"...وغيره.

ويضيف الدكتور الحجاجي دليلاً آخر، هو أن"هناك جوانب ليس من السهل أن تكون من المرويات الشفهية، فهي واضحة التأليف، كالرسائل المتبادلة بين مهردكار بنت الملك كسرى وحمزة البهلوان...فهي تكشف عن تدبّر وتدبير كاتب، ولا يمكن أن تخرج عفوية، وإنما صيغت متأنية حتى خرجت مسترسلة بدقة"[1].

---

[1] مولد البطل في السيرة الشعبية: أحمد شمس الدين الحجاجي، دار الهلال، عدد، ١٣٦٢،٤٨٤، ص ص ١١- ٢٤ .

أما فاروق خورشيد فيقول في معرض إجابته عن سؤال مهم، وهو (كيف يختار الضمير الشعبي بطل السيرة الشعبية؟): "إن الملاحظة المهمة والرئيسية هي أن بطل السيرة الشعبية في معظم الأحيان بطل تاريخي معروف يتداول اسمه خلال أحداث التاريخ، وتتداول أخباره في كتب الأدب و الأخبار أو كتب الأسماء والحكايات الشعبية...فالضمير الشعبي يختار بطله من ذاكرته الشعبية وما وعته من أسماء و أفعال منسوبة لهذه الأسماء، سواء ارتبط هذا الاسم بالتاريخ الحقيقي للأمة الإسلامية أو ارتبط بالتاريخ الشعبي - الفولكلوري".

أما شرط شهرة البطل وتبادل الأخبار وتناقلها حول البطل فيرى فاروق خورشيد أنها لا تصدق على شخصية حمزة البهلوان، إذ إن كتب الأدب والأخبار لا تعرف عنه شيئاً، " فنحن نجد في سيرة حمزة البهلوان فجأة شخصية متكاملة لها جذورها وقضيتها ودورها البطولي في السيرة...

فمن هو حمزة ؟ وكيف دخل الأدب الشعبي؟

يرى فاروق خورشيد أن المسألة هي أن سيرة حمزة عبارة عن حلم عربي قديم يتصوّر أن يكون قاهر الفرس عربياً يهزم كسرى، وكسرى اسم شعبي رمزي لكلّ ملوك الفرس، كاستعمال العرب لاسم هارون الرشيد اسماً رمزياً لكلّ ملوك العرب، و كاسم فرعون لكلّ ملوك مصر، والنمرود لكلّ ملوك كنعان، والنجاشي لكل ملوك الحبشة، والتبّع لكلّ ملوك اليمن، وهرقل لكلّ ملوك الروم، ذلك أن كلّ ملك من هؤلاء الملوك مثّل قمة حضارية أو معنوية أو قهرية معينة، ودخلت أسماؤهم في إطار الحكايات الخرافية المتداولة فثبّتت وجود البطل، وضخّمت حجمه حتى غدا بطلاً شعبياً وليس ملكاً لمرحلته التاريخية ولا بواقعه المعروف عند رجال التاريخ. وحدّد الحسّ الشعبي سمات مميزة له تبعده عن دنيا الملوك في عوالم البلاط لتدنيه من فكرة الشعب عن الملوك، إن تعاطفاً وحباً أو بغضاً وكراهية .وقد كثر الحديث عن أنوشيروان بالإيوان والتاج اللذين يضرب بهما المثل، كما امتلأ الحديث بالوزيرين بزرجمهر وبختك بن قرقيش، كما اشتهر بالمرازبة سدنة النار الموكّلين بخدمتها و فرسان الملك الذين يحمونها .أما حمزة فكان البطل الذي تربّى في الضمير الشعبي ربما من دون اسم معين وسمات واضحة، ولكنّه بطل لا بدّ أن يوجد ليقهر البطل الخرافي كسرى الذي يجثم على صدر الأمة العربية و يقهرها ...لقد كان كسرى هذا الأخطبوط الأسطوري حاضراً في الضمير الشعبي العربي لفترة طويلة قبل الإسلام، وجاء الإسلام وحقق معجزة طرد هذا الأخطبوط الجاثم على قلب الجزيرة العربية، بل وحقق معجزة تحطيم ملك كسرى و الاستيلاء على عرشه و إيوانه. ومن هنا وجد في الضمير الشعبي البطل الذي يحقق هذه المعجزة لتسير في خط درامي مع الخط التاريخي الذي سيتلوها ويشابهها في المسيرة والنتيجة، وهذا البطل الشعبي هو حمزة البهلوان.

لقد أراد الضمير الشعبي من كسرى أن يكون هو نفسه الذي يعدّ البطل الذي يقضي عليه، فحمزة البهلوان جزء من البطل الشرير، إذ هو الذي ربّاه و كوّن له الأسباب ليكون فارساً من أخطر فرسان الجزيرة العربية ...وهذا الموقف يتعارض مع الحكايات الشعبية التي تتحدث عن الطاغية الذي يعرف بمولد البطل ليقضي عليه، فيأمر

بالقضاء على كل أطفال المدينة حتى لا يعيش. وحمزة هنا رغم عربيّته فإن موروثات بابلية ومصرية وسامية تعمل كلّها في بلورة شخصيته البطولية الدرامية للقيام بدور البطولة في هذه السيرة[١].

ولعل هذه الرؤية تتكرر لدى سعيد يقطين حينما يصنّف شخصية حمزة ضمن الشخصيات(الخيالية)لغياب أبعادها التاريخية أو (المرجعية)كما يسمّيها. وهذا و ذاك يجعلنا نتأكد من عربية هذه السيرة في أصلها و نشأتها، وهذا ما ذكره الدكتور محجوب حينما قال: " إن هذه القصة قد ترجمت من العربية إلى الفارسية، وثمة نسخ قديمة منها تتعلق بالقرنين الخامس والسادس الهجريين"[٢].

لعل نظرة إلى الآراء الواردة لدى الطرفين تعكس في ظاهرها تناقضاً وتفاوتاً، لكن هذا التناقض الظاهري لا يلبث أن يضمحل و يتلاشى إذا ما أخذنا بالحسبان أن هذه القصة رغم وحدة رواياتها الموضوعية وتشابه مقولاتها، تنطوي على اختلافات فرعية كافية لأن تمنح كلاً منها هوية مختلفة وخصوصية مميزة ؛ فالروايتان العربية، حمزة البهلوان أو حمزة العرب، والفارسية، حمزه نامه أو قصة أمير المؤمنين، تحملان مجموعة من المقولات والمضامين المتشابهة تتلخص في نهضة الأمير حمزة السياسية و الدينية والاجتماعية لتوحيد القبائل العربية في الجزيرة العربية وتخليصها من النفوذ السياسي والديني الخارجي، ثم الخروج على كسرى وفتح بلاده والمناطق الخاضعة لنفوذه شرقاً و غرباً، وتشكيل حكومة ذات أركان قوية ومتكاملة، وفي موازاة ذلك يقوم بنشر الدين الإسلامي الحنيف في تلك البلاد، ويبطل عبادات الشرك كالأصنام والنار والكواكب وعبادة البشر. كما يتزوج الأمير حمزة ابنة كسرى وغيرها من بنات ملوك البلاد المفتوحة، كدلالة على ارتفاع مقامه الاجتماعي. فالسيرة في كلتا روايتيها تؤرّخ من وجهة نظر شعبية لفتح سياسي عسكري وديني واجتماعي :

" ...حيلة عظيمة ومصيبة أعظم يا سيدي ! فإن العرب قد فعلت بنا فعلاً قبيحاً ورمتنا بسهام الخيانة، فقد قتل مرازبة ديننا و لم يبق منهم أحد قطّ، و إن الذي فعل ذلك هو عمر العيار وجماعته...فلما سمع كسرى هذا الكلام وقع إلى الأرض من شدة الكدر، ثم أوى إلى نفسه ولطم على وجهه و قال: أكان من قدر العرب أن تفعل بنا مثل هذه الفعال وتذبح لنا المرزبان الأكبر وجماعته، ولم تبق لنا واحداً منهم ...و فوق كل ذلك فإن هذا العبد الخبيث القبيح المنظر تجاسر بأن جعلني أنا ملك ملوك العرب و العجم، و الفرس و الديلم وسيد هذا الزمان أن أقبّل يديه وأسجد كعبد ...فأهلكته النار و لعنته ألف لعنة ..."[٣].

[١] أدب السيرة الشعبية : فاروق خورشيد، ص ص ٨٩- ٩٨.
[٢] أدبيات عاميانه اى ايران، محمد جعفر محجوب، ص ١٢٥٨.
[٣] حمزة البهلوان: ٢٤٥|٢.

على أن هذه الوحدة لم تمنع من ولادة اختلافات فرعية ذات أهمية خاصة كونها تمنح خصوصية وتمايزاً لكلا الروايتين ؛ فعلى الصعيد السياسي العسكري نجد في الرواية العربية أن أغلب الحروب التي خاضها الأمير حمزة و جيشه العربي الإسلامي قد تركزت في الجبهة الغربية ، إذا ما اعتبرنا المدائن مركز الصراع. فمعظم الحروب و أكثرها أهمية تقع في بلاد الشام والروم واليونان ومصر والسودان والمغرب العربي ، وكذلك الأندلس.وهي ، رغم ذلك ، تؤرخ لحروب حدثت في الشرق. إلا أن الراوي لم يولها الأهمية الكافية. وفي المقابل نجد حروب الأمير حمزة وجيشه في الرواية الفارسية تتركز في الجبهة الشرقية في بلدان المغول و التركمان والهند وغير ذلك ، رغم عدم إغفالها لحروب الجبهة الغربية.

ويلاحظ في الرواية العربية أن الجيش العربي اتخذ من مدينة حلب مركزاً سياسياً وعسكرياً في مواجهة الأخطار وتعبئة القوى ، في حين تركزت الرواية الفارسية على مدينة كاووس كمركز سياسي و عسكري للجيش العربي الإسلامي في مواجهة كسرى والأخطار القادمة من ممالك الشرق : "...ثم أمر أن تقام الأفراح في المدينة ، ويتزوج من يريد الزواج من بنات البلد و ضواحيها ، وكان الأمير يفعل ذلك ليجعل حلب محطاً محبوباً من العرب ، و يزيد نسلهم ، ويختلط الجميع ببعضهم"[(١)].

إن هذا الاختلاف الجغرافي انعكس في أسماء الشخصيات الفرعية التي دخلت عوالم الروايتين ؛ فرغم وحدة شخصيات السيرة الأساسية ، وأهمها الأمير حمزة وعمر العيار ، وكسرى أنوشيروان ووزيريه بختك وبزرجمهر ، وابنة كسرى مهردكار ، وبعض الأبطال من المسلمين و غيرهم ، فإن الاختلاف في المدّ السياسي و الجغرافي أوجد شخصيات جديدة تحمل معنىً قومياً ودينياً و تاريخياً . والأمر ذاته نجده في الجانب الديني ، فرغم إبراز السيرة في كلتا روايتيها لقضية الصراع الإسلامي مع الأديان غير التوحيدية ، فإن اختلافات فرعية تعكس طبيعة البلدان والشعوب التي مرّت عبرها السيرة ؛ فالرواية الفارسية تتألق في ذكرها لجزئيات و عناصر الأديان في الشرق ، في حين نراها تخطئ في بعض المسائل العقيدية التي كانت شائعة في الغرب ولا سيما في الجزيرة العربية ، ومن ذلك أن تجعل كسرى أحياناً يعبد الأصنام ويقسم باللات ومناة والعزّى ؛آلهة المشركين. ويلاحظ أن الرواية الفارسية قد تناولت الأديان الشرقية بشكل واقعي وعلمي ، في حين نجد الرواية العربية تستفيض في التهكم والسخرية من أي دين غير توحيدي ، وجعلت الشخصيات العيارية ، وعلى رأسها عمر العيار ، أبطالاً كوميديين يلهون بتلك الأديان ويعبثون بزعمائها ورموزها المقدسة.

على أن التفاوت الأهم بين الروايتين يتجلى في إضفاء الرواية الفارسية القدسية على شخصية حمزة ؛ فإذا كانت الرواية العربية قد قدّمته على أنه بطل عربي يحمل فكراً قومياً وتوحيدياً ، وأنه ابن أمير قبيلة فحسب فإن

---

(١) حمزة البهلوان : ٣١١|٢.

الرواية الفارسية تحيطه بهالة من القدسية ، إذ تجعله ابناً لعبد المطلب ، وتلقّبه ب(أمير المؤمنين) و (فرّاش دين محمد) ، وتدعو له بعبارة (رضي الله عنه) ، ولعلّ هذه القضية قد ترتب عليها نتائج تمسّ جوهر العقيدة الإسلامية ، إذ إن حمزة بن عبد المطلب لا يليق به شرب الخمر واللهو مع الجواري وارتكاب المحرمات كما تعكسه السيرة في تلك الرواية الفارسية. وإذا كان هذا "الحرام الشرعي" قد انعكس في شخصية حمزة في الروايتين إلا أن الرواية العربية تخلّصت من هذا المأزق الشرعي بشكل فنّي ، إذ جرّدت حمزة من أي لقب أوسمة شرعية ، وجعلته شخصية خيالية وليس تاريخية أو مرجعية :

"...وكانت تلك الغرفة ترقص من الفرح ، والأمير حمزة يشرب الخمر من يدي لوعة القلوب ، وهي تشرب من يده وتطلب أن لا يأتي صباح تلك الليلة فيبقى حبيبها عندها وتطول حالتها على مثل هذه الحال .غير أن ليل الفراق طويل ، فداما على الحظ والمسرّة والهناء ومناشدة الأشعار و معاطاة الخمار إلى أن تبلج وجه الصبح..."[١].

وفي هذا الصدد يتساءل الدكتور محجوب : " كيف يرضى أصحاب الإفتاء والاجتهاد وأئمة الشرع والفقهاء بهذا النوع من القصص و اختلاق الحوادث العجيبة ونسبتها إلى كبار أئمة الدين؟" ويرى أن حلّ هذه القضية يكمن في الغاية من تلك القصص إذ يقول : إن الغرض الأصلي من الخوض في مثل هذه الحكايات ، علاوة على إثارة الإعجاب والرضا لدى المستمعين وتسليتهم ، هو ترويج الدين وترسيخ حسّ الاعتقاد الباطني بأولياء الدين .

ولعل البسطاء من الناس ممن لم يتكامل فكرهم ولم يعتادوا على التعمق والتأمل الفكري ، لا يجدون أي تأثير للفضائل الخلقية و القيم الرفيعة لأئمة الدين إذا ما نظروا إليها بعين الواقعية .

إذاً ، وبحسب الدكتور محجوب ، لّما كان الهدف الأصلي من الخوض في هكذا حكايات هو تمتين العقائد الدينية وجلب الاحترام و مشاعر عامة الناس تجاه آل بيت النبوة ، فإن أهل الشرع لم يحولوا دون هذا القصص الشعبي ، بل تلقوها بالسكوت والصمت الذي هو علامة الرضا[٢].

في الإطار ذاته يقول الدكتور جعفر شعار : " إن جوانب هذه القصة التي تتعرض للإسلام و إيران لا يمكن أن تكون أبداً عاملاً في سوء التعليم لأن حمزة ، أولاً ، عبدٌ لله و مظهر للصدق والمروءة ، وثانياً إن القارئ ومنذ البداية يدرك أنه يقرأ قصّة لا تاريخاً و أسلوب القصة يؤكد ذلك ، وثالثاً ،إن جميع القصص تحوي ضعفاً كهذا[٣].

على كل حال أعتقد أن المسوّغ الوحيد لهذا "الخطأ الشرعي" هو كون هذه الرواية ، وبحسب أغلب الآراء ، قد دونت في العصر الصفوي ؛هذا العصر ، وتبعاً لسياسة حكامه ، حاول إضفاء الروح الدينية و الشرعية على كل

---

[١] حمزة البهلوان (حمزة العرب) : ٢٠٧|٢.

[٢] أدبيات عاميانه اى ايران ، ص ١٢٤٥.

[٣] حمزه نامه ، ص ١٤- ١٥.

مظاهر الحياة .أما رأي الدكتور محجوب ، فلا يمكن قبوله إطلاقاً ، فمتى كان الكذب على الصحابة والأولياء نوعاً من التسلية والتلذذ ، ومتى كان ذلك وسيلة لنشر الأخلاق وترسيخ القيم الإسلامية المقدسة؟!والناظر في القرآن والأحاديث النبوية يدرك مدى إصرار الإسلام على محاربة الخرافات و مروّجي البدع .

خلاصة هذه القضية هو أن هذا التفاوت الخطير ليس أصلاً في هذه السيرة ، وإنما هو من الملحقات التي دخلت الرواية الفارسية عبر سفرها عبر الزمان والمكان وفكر الشعوب ، ولو عدنا إلى مقولة فاروق خورشيد السالفة الذكر حول اختيار الأمة لبطل سيرتها لتبين لنا أن المقصود بحمزة هنا هو حمزة "البهلوان" أو " البطل" أو " حمزة العرب" كما تعنونه الرواية العربية لهذه السيرة وليس "أمير المؤمنين رضي الله عنه " كما في الرواية الفارسية .

وأما الجانب الاجتماعي ، فإنه أيضاً قد حفل باختلافات ، رغم وحدة المقولة ؛ فبدت الرواية العربية مرآة صادقة عن الحياة العربية وقيمها وعاداتها وثقافة شعوبها قبل الإسلام وبعده.في حين أبرزت الرواية الفارسية صوراً مختلفة لعادات الشعوب في الشرق وأنماط حياتهم و عاداتهم وتقاليدهم .

ورغم هذا التفاوت والتمايز ، فإن السيرة في كلتا روايتيها بدت لوحة رائعة للتمازج الحضاري و الإنساني بين ثقافات الشعوب وقيمها ؛ فالتراث السامي القديم على اختلاف عناصره وأساطيره امتزج مع التراث الآري ، وبدا مصداق ذلك في انعكاس قصص الأنبياء في حوادث السيرة وشخصياتها, فملامح القصص السامي من مثل قصة موسى وعيسى و إبراهيم "عليهم السلام) وحوادث قديمة ،كحملة الأحباش وغير ذلك وجدت لنفسها طريقاً في جوانب هذه السيرة الضخمة. وفي المقابل ألقى التراث الآري بكل ثقله على معظم جوانب هذه السيرة ، ولاسيما من خلال قضية الثنوية والصراع بين قطبي الخير والشر ، والأهم هو ملامح الأساطير التي وردت في الشاهنامة ، ولاسيما في المرحلة البطولية منها ، فالبطل الإيراني رستم ومغامراته وخصائصه البطولية انعكست في السيرة بشكل جليّ ، ومن ذلك صراعه مع العفاريت وتحطيم الطلاسم واجتيازه للمخاطر وصيده ، وحكاية اختياره لفرسه "رخش" وحتى مقتله. ويبدو لنا أن الروايتين تكملان إحداهما الأخرى تاريخياً و دينياً و اجتماعياً وأسطورياً وفنياً ، وتبرزان لوحة رائعة للتفاعل الحضاري للشعوب التي دخلت الإسلام ، وتؤرخان لتلك الشعوب ، ولكن من منظار ورؤية تختلف عن الرؤية الرسمية للتاريخ . وهي رؤية لا يمكن لها أن تكون بديلاً من الرؤية الرسمية ، ولكنها قد تملأ كثيراً من الفجوات والثغرات التي انتابت التاريخ الرسمي بسبب منهجه و فلسفته الخاصة .

قائمة المصادر والمراجع

١- أدب السيرة الشعبية : فاروق خورشيد، ناشرون، لونجمان، بيروت، ١٩٩٤م.

٢- ادبيات عاميانه اى ايران: محمد جعفر محجوب، مجموعه مقالات به كوشش حسن ذو الفقارى، نشر جشمه، تهران، ١٣٨٢هجري شمسي .

٣- الفن القصصي العربي القديم : عزة الغنام، القاهرة، الدار الفنية للنشر.

٤- الأم في الملاحم والسير: وفاء علي الأسعد، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

٥- تاريخ ادبيات ايران : ذبيح الله صفا، جلد بنجم، بخش سوم، انتشارات فردوس، تهران، ١٣٧٢ه ش.

٦- حماسه سرايى در ايران: ذبيح الله صفا، جاب ششم، انتشارات فردوسى، تهران، ١٣٧٤ ه ش.

٧- حمزة البهلوان(حمزة العرب): طباعة مكتبة التربية، بيروت، ٤ مجلدات.

٨- حمزه نامه، قصة أمير المؤمنين، تصحيح جعفر شعار، جاب دوم، جابخانه احمدى، تهران، ١٣٦٢ ه ش.

٩- الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق: نبيلة إبراهيم، مكتبة القاهرة الحديثة، بلا تاريخ .

١٠- دو قرن سكوت : عبد الحسين زرين كوب، انتشارات جاويدان، تهران، جاب ششم، ٢٥٣٥ شاهنشاهي .

١١- قال الراوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

١٢- مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي: حسين الصديق، منشورات جامعة حلب .

١٣- مولد البطل في السيرة الشعبية :أحمد شمس الدين الحجاجي، دار الهلال، عدد، ١٣٦٢.٤٨٤ه.

١٤- نثر فارسى از آغاز تا عهد نظام الملك طوسى: ذبيح الله صفا، جاب بارس، ١٣٤٧ه ش.

١٥- ياد داشتها و انديشه ها: عبدالحسين زرين كوب، انتشارات كتابخانه طهورى، تهران، ١٣٥١ ه ش.

□□

أدب فضائل البلدان في التراث العربي (القدس نموذجاً)

□ محمد عيد الخربوطلي *

المجاز

إن أدب الفضائل أقل أنواع الأدب حظاً من إقبال الدارسين في البلاد العربية، حتى إن كثيراً من المثقفين لا يعرفونه، هذا الأدب الذي يتناول محاسن الأفراد أو الجماعات أو الأشياء ويعدد مناقبها، أدب يحتل مكاناً واسعاً وأثيراً في الأدب العربي القديم، فقد صُنِّف بفضائل القرآن والصحابة والأفراد المتميزين وفضائل الشعوب والقبائل والمدن والأقاليم.

وأدب فضائل المدن من أشهر أصناف أدب الفضائل، وهو نوع من التاريخ المحلي لمدينة معينة يتحدث عنها ويصف محاسنها، وقد يتضمن كثيراً من الأساطير والأحاديث الموضوعة، هذا بالإضافة إلى روايات جغرافية متوارثة غير علمية، لكنه يجمع عناصر من التاريخ والجغرافية والقصص الدينية والأدب وغير ذلك...

ويرجع الباحثون أدب الفضائل إلى التفاخر بالإنسان وبالقبائل في زمن الجاهلية، ثم حلت المدينة محل القبيلة، وقد بدأ أدب الفضائل في وصف ما يصح أن يسمى بالفضائل الدنيوية للمدن، أي طبيعتها الجغرافية ومحاسن سكانها و...، ثم انتقل منذ القرن الهجري الأول إلى الفضائل الدينية،

❖ عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب.

وأخذ يستند إلى الأحاديث النبوية والقصص الدينية التي انتشرت منذ ذلك الوقت، وأخذت روايات الفضائل تتركز حول مدن معينة مثل مكة والمدينة والقدس والكوفة ودمشق، ومع ذلك كانت تشمل العديد من المدن الأخرى.

والعناصر التي تقاس بها المدن من حيث قداستها كما ذكر (فون جيرونباوم) ثلاثة عناصر أساسية وهي:

١ ـ الفضل الذي تتمتع فيه المدينة بسبب تبركها بقبور الأنبياء أو الصحابة، أو بعلاقتها بالأنبياء والرسل والصالحين.

٢ ـ الدور الذي خصص للمدينة في خلق الكون.

٣ ـ الدور الذي ستقوم به المدينة يوم القيامة.

وبمقتضى هذه المقاييس نالت مكة والمدينة والقدس المكانة الأولى بين المدن في فضلها.

بداية تصنيف كتب فضائل المدن:

لم يصلنا من القرن الأول والثاني الهجريين أي كتاب مستقل في فضائل المدن، إنما وصلنا من القرن الأول أحاديث نبوية وقصص وروايات دينية الأصول قيلت في فضائل المدن، كما تضمنت كتب الحديث الأولى أبواباً في فضائل المدن، مثل كتاب (الفرائض) لسفيان الثوري ـ توفي سنة ١٦١هـ ـ فقد احتوى باباً في فضل المدينة المنورة.

وأقدم كتاب مستقل وصلنا من كتب فضائل المدن كتاب (أخبار مكة المشرفة) أو فضائل الكعبة لأبي الوليد الأزرقي ـ توفي سنة ٢٢٢هـ ـ، كذلك كتاب (أخبار المدينة) لابن شاذان الواسطي ـ توفي سنة ٢٤٦هـ ـ، وكتاب (فضائل البصرة) لعمر بن شبّة ـ توفي سنة ٢٦٢هـ ـ، وكتاب (من نزل فلسطين من الصحابة) لموسى بن سهل بن القادم الرملي ـ توفي سنة ٢٦١هـ ـ، ذكره ابن حجر العسقلاني في الإصابة، وكتاب (فضائل البصرة) لأحمد بن محمد السرخسي ـ توفي سنة ٢٨٦هـ ـ، وكتاب (فضائل مكة) للمفضل بن محمد ـ توفي حوالي سنة ٣٠٠هـ ـ، وكتاب (فضائل بلخ) لأبي زيد البلخي ـ توفي سنة ٣٢٠هـ، وكتاب (فضائل مصر) لابن زولاق المصري ـ توفي سنة ٣٨٦هـ، وكتاب (فضائل الشام ودمشق) للربعي ـ توفي سنة ٤٤٤هـ ـ[1].

كتب فضائل بيت المقدس:

لقد احتلت كتب فضائل بيت المقدس مكانة هامة بين كتب فضائل المدن، ومع ذلك فإن هذه الكتب لم تحظَ باهتمام كبير من قبل العرب والمسلمين في هذا العصر مثلما أولاها الباحثون الغربيون الذين حققوا بعضاً منها ونشروه.

---

[1] فضائل الشام ودمشق لأبي الحسن الربعي ـ تحقيق د. صلاح الدين المنجد (٥ ـ ٦)، كشف الظنون لحاجي خليفة ١٢٧٤/٢، معجم الأدباء لياقوت الحموي ٦٧/٣، مخطوطات فضائل بيت المقدس د. كامل جميل العسلي (١ ـ ٤).

ففي دراسة الباحث كامل جميل العسلي حول مخطوطات فضائل بيت المقدس، الذي أثبت فيها تسعة وأربعين كتاباً ورسالة صنّفت في فضائل بيت المقدس ما بين القرن الثالث والقرن الرابع عشر الهجريين، ومن كل هذا العدد لم ينشر إلا ثمانية كتب بنصها الكامل، وكتاب واحد نشر جزء منه فقط[1]، ومن هذه الكتب عدد قد ضاع وأصابته نكبة من النكبات التي أصابت تراثنا الواسع.

هذه الكتب الـ٤٩ نجد أن عشرة منها فقط ألّفها مقدسيون أو من باقي فلسطين، أما المؤلفون الباقون فهم من دمشق حيث صنّفوا (١١) كتاباً، و(٦) من مصر، و(٢) من تركيا، و(١) من فارس، و(٢) من المغرب، و(٢) من العراق، و(١) من الحجاز، و(٢) من بلاد ما وراء النهر، فالمؤلفون موزعون على مختلف أقطار العالم الإسلامي، ويلاحظ أن أكثرهم قد زار القدس أو ربطته صلة ما بها[2].

ويلاحظ الباحث لهذه المصنّفات أن أربعة منها قد ألفت في القرنين الثالث والرابع الهجري، وأربعة فيها في القرن الخامس، وأربعة في القرن السادس، وسبعة في القرن السابع، وثمانية في القرن الثامن، وستة في القرن التاسع، وثلاثة في القرن العاشر، وثلاثة في القرن الحادي عشر، وثلاثة في القرن الثاني عشر، وأربعة في القرن الرابع عشر الهجري، وهناك ثلاثة كتب لا يعرف تاريخ تأليفها[3].

ويتضح من هذا العمل البيبليوغرافي أن حوالي نصف الكتب قد كتبت في القرون الثلاثة التي أعقبت تحرير القدس سنة ٥٨٣هـ، حيث انعكست فيها نشوة التحرير والحرص على الحفاظ على المدينة المقدسة، ومما هو جدير بالإشارة إليه أن القدس بقيت مهددة بعودة احتلالها من قبل جيوش الفرنج طيلة قرن كامل على الأقل بعد تحريرها، لذلك بقيت العواطف حولها متأججة طيلة هذه المدة ولسنوات طويلة بعدها وقد حدد المستشرق الروسي (اغناطيوس كراتشكوفسكي) خصائص هذه المدة بقوله: (في القرن الثامن والتاسع الهجريين كان هنالك نشاط مفعم فيما يخص فلسطين والقدس في ميدان الجغرافيا الإقليمية، فمن السهل علينا أن نعد خلال هذين القرنين ليس أقل من عشرة مؤلفين تركوا مؤلفات ضخمة في هذا الميدان، فقد وجدت فيما يتعلق بفلسطين أسباب خاصة جعلتها في مدد معينة محط أنظار العالم الإسلامي بأجمعه، وهذا هو السر في أن مؤلفي هذه المصنّفات لم يكونوا من أهل فلسطين والشام وحدهما.. وقال.. يجب ألا يغيب عن البال أن مصر والبلاد المرتبطة بها كانت تقف في القرون الأخيرة السالفة لخضوعها للعثمانيين على رأس الحركة الرامية إلى تحرير فلسطين، والمناطق المجاورة لها من أيدي

---

[1] نشر أحمد سامح الخالدي جزءاً من كتاب (مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام) لشهاب الدين المقدسي سنة ١٩٤٦.
[2] مخطوطات فضائل بيت المقدس للعسلي (٦ ـ ٧).
[3] مخطوطات فضائل بيت المقدس للعسلي (٦ ـ ٧).

الصليبيين... وقال... ووجهة النظر الإسلامية فيما يتعلق بفلسطين كانت مشابهة كل الشبه لوجهة النظر المسيحية التي تشكلت وأخذت قالبها في عهد الصليبيين، فقد انبعث أدب دعاية ذو أصالة كبرى انصبت فكرته في أن فلسطين بل وجميع أرض الشام إنما هي أرض الميعاد بالنسبة للمسلمين لا ينازعهم في شرعيتها أي منازع، ولم تلبث مقابر الأنبياء القديمة الموجودة بها وأيضاً المعابد والمساجد العتيقة أن اكتسبت قداسة لا تفوقها سوى قداسة مكة والمدينة... كل هذا أدى إلى ازدهار المؤلفات المرتبطة بها...)[١].

المصادر الأولية لكتب فضائل بيت المقدس:

إن المصادر الأولية التي استند إليها كتّاب الفضائل لتأكيد قداسة بيت المقدس كثيرة متنوعة، لكن مستندها الأساسي القرآن الكريم وتفاسيره، والآية الرئيسية التي يستشهد بها في هذا الصدد، هي الآية الأولى من سورة الإسراء ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله﴾ ـ الإسراء: ١ ـ وهذا نص إلهي صريح بأن المسجد الأقصى مبارك وكذلك الأرض التي حوله، كما أن هناك عدة آيات فسرها الطبري وغيره من المفسرين السابقين على أنها تشير إلى بيت المقدس، أو إلى موضع من المواضع فيه، ومنها قوله تعالى:

- ﴿والتين والزيتون وطور سينين﴾ سورة التين.
- ﴿ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾ الأنبياء: ٧١.

ـ وقد أشار القرآن الكريم إلى تحويل القبلة عن بيت المقدس فقال: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ البقرة: ١٤٤ ـ فالمسجد الأقصى كان قبلة المسلمين ثم تحولت القبلة بعد ذلك، وقد جاء في هذا المعنى أحاديث كثيرة، وحاصل الأمر: أن رسول الله ﷺ كان قد أمر باستقبال بيت المقدس في صلاته، فكان بمكة يصلي بين الركنين، فتكون بين يديه الكعبة وهو مستقبل بيت المقدس، فلما هاجر إلى المدينة تعذر الجمع بينهما فأمره الله بالتوجه إلى بيت المقدس كما قال ابن عباس والجمهور، فالمقصود أن التوجه إلى بيت المقدس كان بعد الهجرة، واستمر الأمر على ذلك بضعة عشر شهراً، حتى أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة، وكان أول صلاة صلاها إلى القبلة الجديدة صلاة العصر كما ورد في الصحيحين[٢].

---

[١] تاريخ الأدب الجغرافي العربي لاغناطيوس كراتشكوفسكي ترجمة صلاح الدين هاشم ٢/٥٠٦ ـ ٥٠٧.
[٢] الأنس الجليل لمجير الدين الحنبلي ١/٢٢٧، فلسطين التاريخ المصور د. طارق سويدان (١٦ ـ ٢٠).

ـ ﴿وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين﴾ المؤمنون: ٥١ ـ قال ابن عباس: هي بيت المقدس، وكذلك قال قتادة.

وهناك آيات كثيرة في هذا المضمار.

والمصدر الثاني لكتب الفضائل الأحاديث النبوية، وهو أغزر المصادر، فقد حفلت كتب الفضائل بالأحاديث النبوية التي تتصل ببيت المقدس، وهذه الأحاديث من الكثرة بحيث تلفت النظر، فقد ورد في كتاب فضائل بيت المقدس للخطيب أبي بكر الواسطي ١٦٥ حديثاً، وفي كتابي اتحاف الاخصا وباعث النفوس ما لا يقل عن مئتي حديث مشتركة بينهما، والملفت للنظر أن هذه الأحاديث أكثرها غير صحيح، بل هي منحولة وموضوعة وقد بينها علماء الحديث في مواضعها، ولكن نثبت بعضاً من الأحاديث الصحيحة، لنبيّن فضل وقدسية القدس.

فقد وردت عشرات الأحاديث إما صريحة أو مشيرة تبيّن فضل الأرض المقدسة، ومنها:

ـ (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى)، (حديث صحيح رواه البخاري ومسلم وبعدة طرق)([1]).

ـ وفي مسألة شد الرحال إلى المساجد أجمعت الأمة الإسلامية على استحباب زيارة المسجد الأقصى لأجل العبادة المشروعة كالصلاة والدعاء والذكر وقراءة القرآن والاعتكاف والصوم فيه، فقد ورد في عدة أحاديث أن العبادة في المساجد الثلاثة تتضاعف بحسب قدر كل مسجد، فالصلاة في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة، والصلاة في المسجد النبوي بألف صلاة، والصلاة في المسجد الأقصى بخمسمئة صلاة، وهكذا جعله الله في المنزلة الثالثة بعد المسجد الحرام والمسجد النبوي، وضاعف فيه الأجر والثواب.

ـ المسجد الأقصى هو ثاني المساجد التي وضعت في الأرض بعد المسجد الحرام، فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع في الأرض؟ قال: المسجد الحرام، قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى، قلت: كم بينهما؟ قال: أربعون عاماً، ثم الأرض لك مسجد، فأينما أدركتك الصلاة فصل، وزاد في رواية البخاري: فإن الفضل فيه (حديث صحيح رواه البخاري ومسلم والنسائي)([2]).

ـ كذلك هو قبلة المسلمين الأولى قبل تحويلها إلى بيت الله الحرام، فعن البراء بن عازب قال: صلينا مع رسول الله ﷺ نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، ثم صُرفنا نحو الكعبة. (رواه البخاري ومسلم)([3]).

---

(1) صحيح البخاري ٥٨/٤، صحيح مسلم ٩٧٥/٣.
(2) صحيح البخاري ١٢٦/٤، صحيح مسلم ٢٥٠/١.
(3) صحيح البخاري ١٢٦/٤، صحيح مسلم ٢٥٠/١.

كذلك استندت كتب فضائل القدس إلى الحكايات والقصص الدينية والمتوارثة، ومن بينها حكايات تناقلها أهل الشام والعرب القدماء عن أهل الكتاب، وهذه الحكايات هي من نوع الأساطير الشعبية والروايات التي لم يرد أكثرها في الكتب المقدسة من توراة وإنجيل... وإنما وردت في أساطيرهم.

هذه القصص والأساطير التي ملكت ملامح رائعة من الجمال الفني، الذي ولدته المخيلة الشعبية، وكان بدوره غذاء لها، وكثير من هذه القصص بالطبع أسطوري ولا أصل له، وهي بمقياس العقل غير قابلة للتصديق، ومن الممكن أن نسميها التاريخ الشعبي لصورة القدس في قلوب محبيها، هذا التاريخ له دلالته أيضاً.. فكل قصة منه تضفي على القدس نوعاً من التبجيل والاحترام، وكتب الفضائل والتاريخ فيها الكثير منها.. فلا داعي لذكرها...

وقد انتشرت هذه القصص والروايات المنقولة عن أهل الكتاب منذ نهاية القرن الهجري الأول، لذلك خشي أمرها المحدثون الذين رأوا فيها خروجاً على المألوف الإسلامي، بل رأوا فيها عناصر غريبة عن الدين الإسلامي أدخلت من الأديان الأخرى، لذلك نشأ صراع بين المحدثين والقصاص ولابد أن أشير للتحذير من بعض الكتب القديمة التي اعتنت بذكر هذه القصص، ولعله من أقدمها كتاب (قصص الأنبياء) لأبي حسن علي الكسائي والمتوفى سنة ١٨٩هـ، وكتاب (قصص الأنبياء) للثعالبي والمتوفى سنة ٤٢٨هـ.

وبالنسبة لكتب فضائل بيت المقدس نرى أن بعضها كان مصدراً للبعض الآخر، فقد كان كتّاب الفضائل ينقل أحدهم عن الآخر بلا حرج، حتى أصبح كثير من الكتب اللاحقة نسخاً جديدة من الكتب السالفة مع اختلافات طفيفة، وهذا التكرار المحلي جعلها تفقد عنصر الأصالة والإبداع، كما جعلها في عداد الأدب النقلي.

الهيكل العام لمحتويات كتب فضائل بيت المقدس:

إن الهيكل العام لمحتويات كتب فضائل بيت المقدس تبدأ ببناء مسجد بيت المقدس، بناء داود وسليمان، صفة بيت المقدس وفضله، فضل الصخرة، المعاهد المختلفة في بيت المقدس من طور زيتا وسلوان ومحراب داود... إلى فضل السكن والصلاة والصيام والصدقة في بيت المقدس، وذكر الإسراء، وفتح عمر بن الخطاب، وبناء الوليد بن عبد الملك للبيت، وذكر دخول الفرنجة إليه، وذكر من نزله من الصحابة والتابعين والعلماء والعباد...

كما يلاحظ الدارس لهذه الكتب أنها تتحدث في آخرها بفصل أو أكثر عن مسجد الخليل وفضائله، وغالباً ما يكون الختام بذكر فضائل الشام عموماً.

هذه هي الموضوعات الرئيسية المتكررة إما بتفصيل أو باقتضاب هذه الكتب، حتى الآيات والأحاديث والقصص قد تزيد أو تنقص، مع اختلاف يسير بالتبويب من تقديم وتأخير.

أما الموضوع الرئيس في هذه الكتب فهو مكانة بيت المقدس وقداسته في الإسلام، ومكانته التي تستند إلى مرتكزات ثلاثة رئيسية وهي:

١ ـ أن بيت المقدس بيت بنته الأنبياء، وجاء الدين الإسلامي مصدقاً لنبوة الأنبياء الذين سبقوا محمداً ﷺ، والذين عاش أكثرهم في بيت المقدس وما حوله.

٢ ـ بيت المقدس هو القبلة الأولى التي اتجه إليها المسلمون في صلاتهم قبل أن يُأمروا بالتوجه نحو الكعبة.

٣ ـ بيت المقدس هذا المكان الذي أسري بمحمد ﷺ إليه ومنه كان معراجه.

كما تأكدت هذه المكانة السامية بزيارة عمر بن الخطاب للقدس عند الفتح، ثم بزيارات الكثيرين من الصحابة، كذلك بناء عشرات المساجد والزوايا والربط والخوانق والمدارس في القدس.

وقفة مع الأحاديث الواردة بفضل بيت المقدس:

إن الأحاديث التي وردت في فضائل البلدان بشكل عام وبيت المقدس بشكل خاص والتي كانت المستند الأساسي لكتب الفضائل كثيرة جداً، وهي ليست كلها بالأحاديث الصحيحة، بل الواقع أنها تنقسم إلى قسمين رئيسيينِ، هما:

١ ـ أحاديث صحيحة لاشك في صحتها، وعلى رأسها حديث.. [لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد...]، وهذه الأحاديث وردت في كتب الصحاح الستة.

٢ ـ أحاديث غير صحيحة في الغالب، ولا يمكن الركون إليها، أو الاستئناس بها أبداً، وهي فئتان:

الفئة الأولى: أحاديث تعرف بالإسرائيليات، وهي ترجع إلى التراث اليهودي، سواء إلى التوراة نفسها، أو إلى القصص والأساطير التي نشأت عند أهل الكتاب، وأكثر هذه الأحاديث لا تتناقض مع التعاليم الإسلامية، لكنها تبقى أحاديث مكذوبة في كتبهم، ولكن من الأفضل أن أذكر ولو مثالين للتنبيه والتحذير فقط:

آ ـ ورد على لسان الرسول ﷺ أنه قال: (لما أسري بي إلى بيت المقدس مرَّ بي جبريل إلى قبر الخليل فقال: انزل فصل ها هنا ركعتين، ها هنا قبر أبيك إبراهيم، ثم مرَّ بي ببيت لحم فقال: انزل ها هنا فصل ركعتين فإن هاهنا ولد أخوك عيسى، ثم أتى به إلى الصخرة فقال: من ها هنا عرج ربك إلى السماء... الخ) وقد أورده النويري في نهاية الأرب [1]، قال الحافظ أبو حاتم بن حيان.. هذا حديث لا يَشُك عوامُ أصحاب الحديث أنه موضوع، وكان بكر بن زياد ـ أحد رواة هذا الحديث يضع الحديث على الثقات.

[1] نهاية الأرب للنويري ٣٣٨/١ ـ ٣٣٩.

ب ـ روى النويري أيضاً بسند إلى إبراهيم بن أعين عن كعب الأحبار قال: يقول الله عز وجل لبيت المقدس: أنت عرشي الذي منك ارتفعت إلى السماء، ومنك بسطت الأرض، ومن تحتك جعلت كل ماء غدير يطلع من رؤوس الجبال.

قال أبو حاتم الرازي: إبراهيم بن أعين منكر الحديث.

الفئة الثانية: من الأحاديث غير الصحيحة، وضعت لأسباب إقليمية أو حزبية أو سياسية، وقد ساهم الأمويون كثيراً في ذلك، ترسيخاً لملكهم، خاصة أثناء حروبهم مع ابن الزبير، وربما ينبغي القول إنّ الأمويين استندوا في ذلك إلى حقيقة قائمة ومقررة فعلاً من المكانة الراسخة لبيت المقدس في الإسلام في القرآن والسنة.

وبطبيعة الحال فإنه لا الإسرائيليات ولا الأحاديث الموضوعة لأسباب سياسية أو إقليمية تصلح للبرهنة على أن مكانة بيت المقدس في الإسلام ثانوية، كما حلا لبعض المستشرقين اليهود أن يصوروا ذلك العالم، فقد أكد (سيفان(Sivan) وقسطر (custer) وهرشبرج(Hirsheberg) وجويتاين(Jwetan)) وأمثالهم في كتاباتهم أن بيت المقدس ليست له أهمية كبرى في عقيدة المسلمين، ونورد قول (سيفان) (Sivan) كنموذج لهؤلاء... (إن زمان أول الرسائل التي كتبت في فضائل بيت المقدس ومكانها يدفعاننا إلى استنتاج لا مناص منه، وهو أن القدس لم يكن لها في واقع الأمر تلك المكانة السامية في وعي العالم الإسلامي، كما قد تعزينا على استنتاج ذلك الأحاديث المختلفة التي ترفع شأنها...) [١].

وكما أكد الأمويون قداسة بيت المقدس كذلك فعل العباسيون، فقد زارها بعض خلفائهم، وكذلك أكد الشيعة مكانتها خاصة أنهم يروون.. أن المهدي سيخرج من بيت المقدس ثم يكون خلَف من أهل بيته بعده وتطول مدتهم [٢].

ولابد من الإشارة إلى أن من العناصر البارزة التي كونت كتب الفضائل هو سير الأنبياء والصحابة والأعيان والفضلاء، وكبار العلماء الذين ارتبط البلد المعني بهم بشكل أو بآخر، ومثال ذلك ما ورد بالقسم الأخير من كتاب (مثير الغرام) للمقدسي الذي يتضمن سير عدد كبير من الصحابة والتابعين والعلماء الذين جاؤوا بيت المقدس أو دفنوا فيها، وأيضاً ما ورد في كتاب (الأنس الجليل) لمجير الدين الحنبلي الذي ضم حوالي ٤٤٠ عالماً وقاضياً وخطيباً ومصنفاً ممن عاشوا وعملوا ببيت المقدس منذ الفتح الصلاحي حتى سنة ٩٠٠ هـ.

---

[١] مخطوطات فضائل بيت المقدس (١٨ ـ ٢٠).

[٢] نفس المصدر نقلاً عن كتاب الملاحم والفتن لنعيم بن حماد ١٤٩.

لذلك كله نرى أنه من الضروري في هذا الوقت المرير الذي يعاني فيه بيت المقدس ما يعانيه أن نلقي الضوء ولو على جزء بسيط مما خلفه لنا أدب فضائل بيت المقدس، لنرى مكانة القدس عند المسلمين، فهذه المخطوطات التي يقبع معظمها على رفوف مكتبات الغرب علينا أن نطالب بها لننفض الغبار عنها ونحققها بأيدينا وننشرها في بلادنا، فأكثرها لم يحقق ولم يدرس ولم يطبع بعد.. فلعلها تأخذ طريقها إلى الناس من جديد ليروا مكانة القدس في تراثهم...

عرض لبعض كتب فضائل بيت المقدس:

من المعروف أنه لا نعلم أن كتاباً مستقلاً قد صنف عن فضائل بيت المقدس قبل كتاب الواسطي خطيب المسجد الأقصى والمسمى (فضائل بيت المقدس) وقد كتبه أوائل القرن الخامس الهجري، لكن وصلتنا أسماء كتب مستقلة، وضعت في فضائل بيت المقدس وأخبارها منذ القرن الثالث الهجري، فهناك كتب قد ذكرتها واعتمدت عليها، أما الكتب الأصلية فلعلها ذهبت جراء الفتن الكبيرة التي حاقت بالمخطوطات العربية والإسلامية من حريق وغريق ونهب وسلب وزلازل، ومن هذه الكتب:

١ ـ **فتوح المقدس** تأليف إسحاق بن بشر البخاري المتوفى سنة ٢٠٦ هـ/ ٨٢١م، كان مولى لبني هاشم، وينسب إلى بخارى أو بلخ أو خراسان، قال السخاوي في الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ (ولأبي حذيفة إسحاق بن بشر القرشي فتوح الشام والروم ومصر والعراق والمغرب) وجاء في كشف الظنون أن اسم الكتاب (فتوح بيت المقدس) ([1]).

٢ ـ **من نزل فلسطين من الصحابة** تأليف موسى بن سهل بن القادم الرملي المتوفى سنة ٢٦١ هـ. ([2])

٣ ـ **وصف مكة والمدينة وبيت المقدس وما حوله** تصنيف محمد بن أبي بكر التلمساني من أهل القرن الرابع الهجري، وقد ذكر حمد الجاسر أن المخطوط موجود في خزانة دير الاسكوريال بإسبانيا، ضمن مجموع رقم ٤٠٤ ويقع في ٥٩ ورقة (١١٨) صفحة يحوي المجموع ثلاث رسائل، والثانية تحمل هذا العنوان وهو في ١٩ ورقة، وقد نسخت سنة ٦٧٦ هـ، وقال.. يبدو أن المؤلف لم يزر فلسطين أو القدس، للأخطاء الجغرافية ([3]).

٤ ـ **فضائل بيت المقدس** تأليف أبو بكر محمد بن أحمد الواسطي خطيب المسجد الأقصى، عاش في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري.

---

[1] تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٣٢٦/٦، كشف الظنون ١٢٤٠، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي١٧١.

[2] الإصابة لابن حجر العسقلاني ٢٦٥/٢، تاريخ الكتابات العربية لفؤاد سزكين ٣٤٧/١.

[3] العسلي ٢٦ نقلاً عن مجلة العرب عدد ديسمبر ٧٣، يناير ٧٤، ص ٣٢٤ ـ ٣٥٧ بقلم رئيس تحريرها حمد الجاسر ـ الرياض.

وهو أقدم كتاب مستقل عن فضائل بيت المقدس وصل إلينا، وللكتاب مخطوطة وحيدة موجودة في خزانة جامع أحمد باشا الجزار في مدينة عكا، وكل النسخ الأخرى مصورة عنها، ومنها نسخة في دار الكتب الوطنية بالقاهرة، رقم ٧٨١ مجاميع، وعنها أخذ معهد المخطوطات العربية فيلماً وهو برقم ٤٧١، كما يوجد نسخة مصورة منها في القدس في مكتبة د. إسحاق موسى الحسيني، وقد حقق الكتاب وقدم له ونشره إسحاق حسون بمعهد الدراسات الآسيوية والإفريقية بالجامعة العبرية بالقدس سنة ١٩٧٩ [1].

٥ ـ **فضائل البيت المقدس والخليل وفضائل الشام** لأبي المعالي المشرف بن المرجا بن إبراهيم المقدسي، من علماء القدس في القرن الخامس الهجري، كان مقيماً فيها عند استيلاء الصليبيين عليها سنة ٤٩٢ هـ، وكتابه من أشهر كتب فضائل بيت المقدس، وقد اعتمد عليه كثير من المصنفين مثل ابن عساكر والسيوطي ومجير الدين الحنبلي وغيرهم.

وللكتاب مخطوطة فريدة في مكتبة جامعة توبنجن(tuwbingen) برقم ٢٧ نسخت سنة ٨٠٦ هـ، ويوجد صور عنها في عدة مكتبات، لكن د. جورج عطية يذكر أن نسخة منها موجودة في المعهد الديني بمدينة هارتفورد في ولاية كونيكتيكوت (conektekout) الأمريكية، وهي منسوخة عن الأولى، ويوجد قسم صغير منها في المكتبة الوطنية بباريس رقم ٢٣٢٢، ويذكر أنه في مكتبة البديري بالقدس نسخة من هذا الكتاب نسخت سنة ٧١٠ هـ وجاءت في ٢٠٠ ورقة، ويذكر العسلي أن المستشرق الإسرائيلي إيمانويل سيفان (Emanwell Sivan)بدأ بتحقيق نسخة منها، وذلك عام ١٩٧١ [2].

٦ ـ **في فضائل بيت المقدس** لأبي القاسم مكي بن عبد السلام بن الرملي المقدسي المحدث، لكنه لم يكمله، فقد قتل قبل أن ينتهي منه، وذهب الكتاب معه، ففي سنة ٤٩٢ هـ أخذه الإفرنج أسيراً وطلبوا بفكاكه ألف دينار، ولما لم يفكه أحد رموه بالحجارة على باب أنطاكية حتى قتل [3].

٧ ـ **فضائل القدس:** لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المؤرخ المشهور، ولد ببغداد سنة ٥١٠ هـ، صنف أكثر من ٣٤٠ كتاباً، أصيب بضياع كتبه في فيضان بغداد سنة ٥٥٤ هـ، يذكر عنه أنه اهتم بقضية بلاد فلسطين وتحريرها، طبع كتابه في بيروت ١٩٧٩ بتحقيق د. جبرائيل جبور، وقد اعتمد على مخطوطة جامعة برنستون (Princeton)، ورقمها ٥٨٦، وقد اشترتها جامعة برنستون (Princeton) مع مجموعة كبيرة من الكتب

---

(١) العسلي ٢٧ ـ ٣٠.

(٢) العسلي ٣٤ ـ ٣٩، الأنس الجليل ٢٩٨/١، فضائل بيت المقدس لضياء الدين المقدسي تحقيق مطيع الحافظ ٢٢.

(٣) الأنس الجليل ٢٩٨/١ ـ ٢٩٩.

والمخطوطات التي كانت لدى عائلة مراد البارودي في بيروت في مطلع القرن العشرين، كما يوجد نسخة أقدم منها في مكتبة تشستربيتي (Chester Beatty) في مدينة دبلن تحت رقم ٤٨٠٥ (١).

٨ ـ **الجامع المستقصى في فضائل المسجد الأقصى**: للقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، ولد سنة ٥٢٧ هـ وتوفي سنة ٦٠٠ هـ، ابن صاحب تاريخ مدينة دمشق الكبير.

يعد كتابه من أشهر الكتب التي صنفت في فضائل بيت المقدس، لذلك صار مرجعاً للكثيرين من المصنفين ممن جاؤوا بعده كابن الفركاح والمقدسي والحنبلي والسيوطي وغيرهم.

يقول العسلي: لا يوجد نسخة كاملة من هذا المخطوط في أي مكان، لكن إسحاق الحسيني وعارف العارف يؤكدان على أنه توجد نسخة منه في المكتبة التيمورية بدار الكتب الوطنية بالقاهرة، ويؤكد العسلي أنه مع بحثه المتواصل في دار الكتب إلاّ أنه لم يعثر عليها، إنما قال: يوجد قطعة من المخطوط في مكتبة الأزهر نسخت سنة ٩٦٩ هـ، وهي برقم ٣٩٧١ تاريخ أباظة (٢).

٩ ـ **الأنس في فضائل القدس** للقاضي أمين الدين أحمد بن محمد من عائلة ابن عساكر، ولد سنة ٥٤٢ هـ، وتوفي سنة ٦١٠ هـ، اعتمد فيه على كتاب ابن عمه (السابق الذكر) قرأه بالجامع الأموي بدمشق، لم تصلنا أية مخطوطة منه لكن العسلي يقول: قرأت أن هناك مخطوطاً بعنوان الأنس بتاريخ القدس موجود في خزانة القرويين بمدينة فاس برقم ١٢٥١، فلعله هو (٣).

١٠ ـ **مفتاح المقاصد ومصباح المراصد في زيارة بيت المقدس** لعبد الرحيم بن علي بن إسحاق بن شيت القرشي المتوفى سنة ٦٢٥ هـ بدمشق.

يوجد نسخة منه في معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، ونسخة بدار الكتب الوطنية بالقاهرة، رقم ٥١٤ مجاميع، وقد ذكره داود الشبلي الموصلي في فهرسته لمخطوطات الموصل برقم ٣٦/٧٠ (٤).

١١ ـ **روضة الأولياء في مسجد إيلياء** لمحمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن بن النجار الملقب بمجد الدين البغدادي الشافعي، كان محدثاً ومؤرخاً، ولد سنة ٥٧٨ هـ/ وتوفي سنة ٦٤٣ هـ، رحل في طلب العلم ٢٧ عاماً، ترك عدة مؤلفات، وكتب عن مشايخه الذين بلغوا ثلاثة آلاف شيخ.

---

(١) العسلي ٤٦ ـ ٤٨، فضائل المقدسي ٢٢.

(٢) العسلي ٤٨ ـ ٥٠، طبقات الشافعية للسبكي ١٤٨/٢، طبقات الحافظ للذهبي ١٥٦/٤، الأبنية الأثرية في بيت المقدس لإسحاق موسى الحسيني ٤.

(٣) العسلي ٥١ ـ ٥٢، شذرات الذهب ١٠/٥، الدارس للنعيمي ٣٠٢/٢، كشف الظنون ١٧٨/١.

(٤) مخطوطات الموصل لداود الشلبي الموصلي بغداد ١٩٢٧، العسلي ٥٢ ـ ٥٣.

لم تصلنا أي نسخة من هذا الكتاب، لكن بعض المصادر ذكرته، مثل ياقوت وابن العماد الحنبلي والذهبي في تاريخ الإسلام ([1]).

١٢ ـ **فضائل بيت المقدس وفضائل الشام فيها** تأليف شمس الدين محمد بن حسين الكنجي المصري توفي سنة ٦٨٢ هـ/١٢٨٣م، يوجد منه نسخة في مكتبة جامعة توبنجن (Tuwbingen) ضمن مجموع رقم ٢٦، ويوجد نسخة مصورة عنها في مكتبة الجامعة الأردنية ([2]).

١٣ ـ **باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس** تأليف برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن البدري الشهير بابن فركاح، ولد سنة ٦٦٠ هـ/ توفي سنة ٧٢٩ هـ، حقق الكتاب المستشرق تشارلز مايثوس (Charles Maythovs) الأمريكي، ونشره في مجلة الجمعية الشرقية لفلسطين مع مقدمة له في المجلد ١٤ لعام ١٩٣٤، وفي المجلد ١٥ لعام ١٩٣٥، ثم نشره كاملاً منفرداً سنة ١٩٣٥ في القدس، وقد اعتمد على خمسة مخطوطات محفوظة في جامعة يال (Yaell) الأمريكية ورقمها ١٧٧، والمتحف البريطاني رقم ٤٣٧١، ومخطوط آخر في نفس المتحف رقمه ٥٨١٢، ومخطوط في جامعة لايدن (Leiden) رقم ٩٤٧، ومخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم ١/٢٢٥٤، كما يوجد نسخة منه في مكتبة إسحاق موسى الحسيني بالقدس، ونسخة في المكتبة الخالدية بالقدس رقم ٢٢٥٢، ونسخة في مكتبة جامعة لايبزيغ (Leipzig) رقم ٢٨٠، وفي عدة أماكن أخرى ([3]).

١٤ ـ **سلسلة العسجد في صفة الأقصى والمسجد** تأليف تاج الدين أحمد بن الوزير أمين الدين عبد الله الحنفي، كان معاصراً لابن فضل الله العمري صاحب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار والمتوفى سنة ٧٥٥ هـ، ولم يعرف مصير هذا الكتاب، إنما علمنا أن ابن فضل الله العمري قد أخذ منه كثيراً في وصف المسجد الأقصى ([4]).

١٥ ـ **مسايل الأنس في تهذيب الوارد في فضايل القدس** لصلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي العلائي المحدث المولود بدمشق سنة ٦٩٤ هـ، درّس بدمشق والقدس بالمدرسة الصلاحية والتنكزية، ترك كثيراً من المصنفات في علوم الحديث، توفي بالقدس سنة ٧٦١ هـ، وهذا الكتاب في عداد المفقود، ومعظم المؤرخين الذين أرخوا له غفلوا عن هذا الكتاب، وقد اكتفوا بقولهم وله كتب أخرى كثيرة، وقد ذكر (فرانتنر روزنتال)

---

[1] الأعلام ٣٠٧/٧، طبقات الشافعية الكبرى ٤١/٥، معجم الأدباء ١٠٣/٧، شذرات الذهب ٢٢٧/٥، كشف الظنون ٩٢٥/١، العسلي ٥٣ ـ ٥٤.

[2] الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ للسخاوي ٢٥٧، العسلي ٥٥ ـ ٥٧.

[3] العسلي ٦٤ ـ ٦٨.

[4] الأنس الجليل ٢٥/٢، العسلي ٦٨ ـ ٦٩.

(Frontner Rosental) نقلاً عن الإعلان للسخاوي أن العلائي ألف كتاباً في تاريخ القدس ولم يذكر عنوان الكتاب، وورد في مقدمة مخطوط الروض المغرس في فضائل بيت المقدس لعبد الوهاب الحسيني أنه اطلع عليه [١].

١٦ ـ **مشير الغرام إلى زيارة القدس والشام** تأليف شهاب الدين أحمد بن محمد المقدسي، الحافظ المحدث المولود سنة ٧١٤هـ، درّس بالمدرسة التنكزية بالقدس بعد وفاة العلائي، ترك عدة مؤلفات، توفي بمصر سنة ٧٦٥هـ، ويعد كتابه من أشهر المؤلفات التي صنفت في تاريخ فلسطين الإسلامية، وقد اعتمد عليه كثير من المؤلفين، طبع منه الفصل الأخير أحمد سامح الخالدي عميد الكلية العربية في القدس زمن الانتداب البريطاني وذلك بيافا سنة ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م، كما اعتنى كثير من المستشرقين بهذا الكتاب، ومنهم المستشرق (مدنكوف) (Meden Kouf) الروسي، والألماني (كونراد كينغ) (Kuhurad King) الذي وضع رسالة دكتوراه عن هذا الكتاب قدمها إلى جامعة لايبزيغ (Leipzig) سنة ١٨٩٦م، ونشر (لي سترانج) ثلاثة فصول منه نقلاً عن النسخ الباريسية في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندة الشمالية في المجلد ١٩ سنة ١٨٨٧م.

وللكتاب أكثر من عشرين نسخة مخطوطة موزعة في مكتبات العالم العربي والأوروبي، منها نسخة في المكتبة الخالدية بالقدس نسخت سنة ٩٨٧هـ وتحمل رقم ٢١، ويوجد نسخة في مكتبة إسحاق موسى الحسيني، ونسخة في مكتبة جامعة لايبزيغ (Leipzig) تحمل رقم ٢٨١، وفي برلين ثلاث نسخ، وفي مكتبة غوته (Goethe) نسخة، وفي لندن نسخة، وعدة نسخ أخرى في مصر وتركيا وباريس، ولهذا الكتاب عدة مختصرات[٢].

١٧ ـ **فضائل بيت المقدس**: لعز الدين حمزة بن أحمد بن علي الحسيني الدمشقي، مؤرخ فقيه، ولد بدمشق سنة ٨١٨هـ/١٤١٥م، وتوفي بالقدس سنة ٨٧٤هـ/١٤٦٩م، له عدة مؤلفات منها هذا الكتاب[٣].

١٨ ـ **الروض المغرّس في فضائل البيت المقدس**: لتاج الدين عبد الوهاب بن علي الحسيني، المولود بدمشق سنة ٨٠٠هـ، زار المسجد الأقصى والقدس سنة ٨٧١هـ، وفيها بدأ بكتابة الروض المغرس، توفي سنة ٨٧٥هـ. يعد كتابه مهماً في سلسلة كتب فضائل بيت المقدس، اعتمد عليه كثير ممن جاؤوا بعده، مثل السيوطي والحنبلي، وكتابه عبارة عن مقدمة وسبعة وثلاثين فصلاً، وذكر في المقدمة مصادره.

---

[١] الأنس الجليل ٢/١٠٧، العسلي ٧٠.

[٢] الأنس الجليل ٢/١٥٧، كراتشكوفسكي ٥١١، فضائل المقدسي ٢٣، العسلي ٧١ ـ ٧٦ نقلاً عن الضوء اللامع للسخاوي ٨/٢٣٢ ـ ٢٣٤، درة الحجال لابن القاضي ١/٣٠٦ رقم ٨٣٧.

[٣] الأنس الجليل ٢/١٩٢، كشف الظنون ٢/١٢٧٥، الإعلام ٢/٣٠٧، العسلي ٨٥.

وللكتاب نسخة خطية في مكتبة الدولة ببرلين برقم ٦٠٩٨، وهي ناقصة، ويوجد نسخة كاملة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة ورقمها ٣٨٦٠[1].

١٩ ـ **اتحاف الاخصا بفضائل المسجد الأقصى**: تأليف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد ابن علي بن عبد الخالق المنهاجي السيوطي، ولد بمصر سنة ٨١٠هـ/١٤٠٧م، زار القدس والشام سنة ٨٧٤هـ، فاطلع على ما كان في المسجد الأقصى من كتب وبدأ بتدوين كتابه بالقدس وأتمه سنة ٨٧٥هـ، وتوفي بعد سنة ٨٨٠هـ.

لم يطبع الكتاب كاملاً باللغة العربية، كما أنه لم يحقق، إنما طبع نبذاً منه المستشرق الدانمركي (لمنغ) (Lemming) لا سيما فيما يتعلق بوصف المسجد الأقصى مع شروح ودراسة باللغة اللاتينية في كوبنهاجن سنة ١٨١٧، وفي سنة ١٨٣٦ نشر في لندن القس (جيمس رينولدز) (James Renoles) ترجمة إنكليزية للكتاب.

ويوجد للكتاب عدة نسخ خطية في عدة مكتبات بلغت أكثر من ٣٥ نسخة، منها خمس نسخ في المتحف البريطاني، وخمس نسخ في مكتبة الأزهر، وواحدة في ظاهرية دمشق، وأخرى في بغداد، كما يوجد نسخة في الجامعة العبرية في القدس، ونسخة في ألمانيا ونسخة في جامعة برنستون (Princeton)، وفي تونس وإيرلندة والأردن واثنتان في المدينة المنورة[2].

٢٠ ـ **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**: تأليف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي المعروف بأبي اليمن مجير الدين، ولد بالقدس سنة ٨٦٠هـ، تعلم بالقدس ومصر، ثم تولى قضاء القدس حتى وفاته سنة ٩٢٧هـ، ألف كتابه سنة ٩٠١هـ، وهو كتاب شامل في تاريخ القدس منذ فجر الخليقة في سنة ٩٠٠هـ، والكتاب مطبوع في جزأين، وقد اختصر الكتاب ابن الموقع الدمشقي.

طبع الكتاب لأول مرة في مصر سنة ١٢٨٣هـ/١٨٦٦، وطبع ثانية في النجف الأشرف سنة ١٩٦٨، ثم في عمان سنة ١٩٧٨، وكل الطبعات تفتقر إلى التحقيق العلمي الدقيق، ففيه الكثير من الأخبار غير الصحيحة والأساطير.

كما ترجمه المستشرق والمؤرخ الفرنسي (هـ. سوفير) (Sauvaire, H)، إلى اللغة الفرنسية في سنة ١٨٧٦م، وقدم منه (هامر) مقتطفات في بداية القرن التاسع عشر. وللكتاب أكثر من ثلاثين نسخة خطية متناثرة في مكتبات

---

(١) الضوء اللامع للسخاوي ١٠٦/٥، تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، ١٣١/٢، العسلي ٨٦ ـ ٩٢.
(٢) بروكلمان ١٣٢/٢ و١٦٥/٢، كراتشكوفسكي ٥١٤، معجم المطبوعات العربية سركيس ١٠٨٥، العسلي ٩٢ ـ ١٠٤.

العالم، في لايدن (leiden) واكسفورد (Oxford) والخالدية وبرلين وغوتهوباريس، والجزائر، وبريطانيا، وفي تركيا ست نسخ منه، وفي لبنان ثلاث نسخ[١].

٢١ ـ **المستقصى في فضائل الأقصى:** لنصر الدين الحلبي الرومي، الذي عمل قاضياً بالمدينة المنورة، توفي سنة ٩٤٨هـ، ١٥٥١.

ذكر الكتاب عارف العارف في قائمة مراجع كتابه المفصل، كما ذكره في كتابه تاريخ قبة الصخرة، وقد ذكر (أ. سيفان) (E, Sivan) في مقالته عن أدب فضائل القدس أن (أ. اشتور) (Ashtor) نشر الكتاب في مجلة تربيز العبرية في المجلد ٣٠ سنة ١٩٦٠[٢].

٢٢ ـ **لطايف أنس الجليل في تحايف القدس والخليل:** تأليف مصطفى أسعد اللقيمي الدمياطي، ولد بدمياط سنة ١١٠٥هـ/١٦٩٣م، توفي بالقاهرة سنة ١١٧٣هـ/١٧٥٩م، وله كتاب آخر عن القدس بعنوان (موانح الأنس في رحلتي لوادي القدس).

وكتابه كبير يقع في مقدمة وثمانية فصول وخاتمة، وجاء بأسلوب أدبي جميل، فقد كان شاعراً ومن أصحاب المقامات الأدبية، يوجد منه نسخة مخطوطة في برلين (Berlin) برقم٦١٠٢، ويوجد نسخة ثانية في كامبردج (Cambridge) رقم ٩٧٨[٣].

٢٣ ـ **حسن الاستقصا** لما صح وثبت في المسجد الأقصى: تأليف محمد بن محمد التافلاني الأزهري مفتي الحنفية بالقدس، ولد بالمغرب وتعلم بمصر واستقر بالقدس وفيها توفي سنة ١١٩١هـ، و١٧٧٧م، له عدة مؤلفات منها (صخرة بيت المقدس) وهذا الكتاب، وقد ذكر الزركلي في أعلامه أنه رآها بالمكتبة الخالدية بالقدس، ويوجد منها نسخة خطية في مكتبة جامعة برنستون (Princeton)، مجموعة جاريت (Garret Collection) قسم يهودا رقم ٢٤٣١[٤].

٢٤ ـ **فضيلة المسجد الأقصى:** مخطوط ناقص تاريخ تأليفه مجهول كذلك اسم مؤلفه، حصلت عليه مكتبة جامعة لايدن (Leiden) من أندونيسيا، ورقمه في لايدن (Leiden)٧/٧١٧٣[٥].

---

(١) مختصر طبقات الحنابلة لمحمد جميل الشطي ٢٧٣، الأعلام ١٠٨/٤، كشف الظنون ١٧٧/١، العسلي ١٠٥ ـ ١١٢، بروكلمان ٤٢/٢، كراتشكوفسكي ٥١٦/٢.

(٢) تاريخ قبة الصخرة لعارف العارف ١١٢، العسلي ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) سلك الدرر للمرادي ١٥٤/٤، العسلي ١١٩ ـ ١٢٠، كراتشكوفسكي ٧٥٥/٢.

(٤) الأعلام للزركلي ٢٩٦/٧، العسلي ١٢١.

(٥) العسلي ١٢٤.

وبعد... فهذه لمحة سريعة عن بعض الكتب التي صنفت خصوصاً في فضائل المسجد الأقصى وبيت المقدس، ولا ندّعي أننا قد أحصيناها كلها، حيث يوجد الكثير منها والموزعة على مكتبات العالم، ونتمنى أن ينهض الباحثون لتحقيقها ونشرها.. فنشر العلم نوع من أنواع الجهاد... لعلنا بذلك نوفي بعضاً من حق القدس علينا.. فللقدس دَيْنٌ كبير في رقاب العرب والمسلمين.. وهم مسؤولون عنها.. وكيف لا.. وهي جوهرة البلاد العربية والإسلامية.. وهي اليوم سجينة في أيدي من غضب الله عليهم.

المصادر والمراجع

١ـ الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ـ مجير الدين الحنبلي ـ ط النجف الأشرف ـ ١٩٦٨.
٢ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ـ شمس الدين محمد السخاوي ـ ط بغداد ـ ١٩٦٣.
٣ـ الأعلام ـ خير الدين الزركلي ـ ط ٥ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٨٠.
٤ـ الأبنية الأثرية في بيت المقدس ـ ترجمة وتقديم اسحاق موسى الحسيني ـ إصدار المدرسة البريطانية لعلم الآثار في القدس ـ ١٩٧٧.
٥ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ ط طهران ـ ١٩٤٧.
٦ـ الإصابة في تمييز الصحابة ـ ابن حجر العسقلاني ـ ط مصر ـ ١٩٣٩.
٧ـ تاريخ الأدب الجغرافي العربي ـ اغناطيوس كراتشكوفسكي ـ ترجمة صلاح الدين هاشم ـ ط القاهرة ١٩٦٣ و١٩٦٥.
٨ـ تاريخ الأدب العربي ـ كارل بروكلمان ترجمة د. عبد الحليم النجار ـ ط دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٥٩.
٩ ـ تاريخ بغداد ـ للخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت مهدي ت: ٤٦٣ هـ) ـ ط ـ مصر ـ ١٩٣١م.
١٠ـ الدارس في تاريخ المدارس ـ عبد القادر النعيمي ـ تحقيق جعفر الحسيني ـ ط١ المجمع العلمي العربي بدمشق ـ ١٩٤٨ ـ ١٩٥١م.
١١ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ـ محمد خليل المرادي ـ ط بغداد ـ ١٩٦٦.
١٢ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ ابن العماد الحنبلي ـ ط بيروت ـ دار المسيرة ـ ١٩٧٩.
١٣ـ صحيح الإمام البخاري ـ ط بيروت ـ دار الفكر ـ ١٩٨١.
١٤ـ صحيح الإمام مسلم ـ ط بيروت ـ دار الفكر ـ ١٩٧٨.
١٥ـ الضوء اللامع ـ لأهل القرن التاسع ـ شمس الدين محمد السخاوي ـ ط ـ القاهرة ـ١٣٥٣ هـ.
١٦ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ تاج الدين السبكي ـ تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي ـ ط٢ مصر ١٩٩٢.
١٧ـ طبقات المستشرقين ـ د. عبد الحميد صالح حمدان ـ ط مصر مكتبة مدبولي ـ من غير تاريخ.
١٨ـ فضائل الشام ودمشق ـ أبو الحسن الربعي ـ تحقيق د. صلاح الدين المنجد ـ طبع مجمع اللغة العربية ـ دمشق ـ ١٩٥٠.
١٩ـ فضائل بيت المقدس ـ ضياء الدين المقدسي ـ تحقيق مطيع الحافظ ـ ط دار الفكر ـ دمشق ١٩٨٨.
٢٠ـ فضائل القدس ـ ابن الجوزي ـ تحقيق جبرائيل جبور ـ ط ـ بيروت ١٩٨٠.

٢١ـ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ التاريخ وملحقاته ـ خالد الريان ـ ط ـ دمشق ١٩٧٣.
٢٢ ـ فلسطين التاريخ المصور ـ د. طارق السويدان ـ ط٦ ـ الكويت ـ ٢٠٠٥.
٢٣ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ حاجي خليفة ـ ط دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٩٠.
٢٤ـ معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ تحقيق مرجليوث ـ ط مصر ١٩٢٥.
٢٥ـ معجم المطبوعات العربية ـ يوسف اليان سركيس ـ ط مصر ـ ١٩٢٨.
٢٦ـ مختصر طبقات الحنابلة ـ محمد جميل الشطي ط مطبعة الترقي ـ ١٣٣٩ هـ.
٢٧ـ المفصل في تاريخ القدس ـ عارف العارف ـ ط ٥ ـ بيروت ـ ٢٠٠٥.
٢٨ـ موسوعة بيت المقدس والمسجد الأقصى ـ محمد محمد حسن شراب ـ ط١ ـ الأهلية ـ عمان ـ ٢٠٠٣.
٢٩ـ موسوعة أعلام فلسطين ـ محمد عمر حمادة ـ ط ١ ـ دار الوثائق ـ دمشق ٢٠٠٠.
٣٠ـ مخطوطات فضائل بيت المقدس ـ د. كامل جميل العسلي ـ ط ٢ ـ عمان ـ دار البشير ـ ١٩٨٤.
٣١ـ مع المخطوطات العربية صفحات الذكريات عن الكتب والناس ـ اغناطيوس كراتشكوفسكي ـ ط ٣ ـ دار التقدم ـ موسكو ـ ١٩٦٣.
٣٢ـ المخطوطات الجغرافية العربية في المتحف البريطاني ـ ط الكويت ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والعلوم ـ ١٩٨٠.
٣٣ـ مخطوطات عربية في مكتبة كيرل وميتودي في بلغاريا ـ د. يوسف عز الدين ـ ط ١ ـ المجمع العلمي العراقي ـ ١٩٦٨.
٣٤ـ نهاية الأرب في فنون الأدب للشهاب النويري (أحمد بن عبد الوهاب ت: ٧٣ هـ) ـ تحقيق د. أحمد كمال زكي، د. محمد مصطفى زيادة ـ ط المؤسسة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٠م.

□□

النقد السيميائي للسرد العربي القديم (القراءة النقدية حول نصوص من كليلة ودمنة)

❑ د.آراء عابد الجرماني *

شكل السرد العربي القديم مادة خصبة لقراءات نقدية عديدة، حيث حاولت بعض المناهج النقدية الدفاع عن وجودها بقدرتها على تقديم مقاربات مختلفة للتراث العربي، في محاولة منها لدرء تهمة التبعية للغرب، وأنها على الرغم من كونها منتجاً ثقافياً قادماً من الآخر، إلا أن هناك إمكانية للإفادة منها بحيث يثبت للمتلقي أن المشكلة ليست في هذا المنهج أو ذاك بل في كيفية الإفادة منه، وأن تلك المناهج النقدية تمتلك الإمكانية لتقديم قراءات مختلفة في النصوص القديمة والحديثة، لأن البعد الزمني والأجناسي للنص لا يدخل في صميم اهتمام كثير منها، لأنها تركز على الجوانب النصية والفنية والوظيفية في النص.

وقد أعادت السيميائية سيرة المناهج النقدية في مقاربتها لنصوص قديمة وحديثة؛ إذ انشغل نفر من النقاد في محاولة توطين ما قدمته السيميائية لقراءة النصوص السردية المختلفة[1].

---

* باحثة سوريّة.

(١) من ذلك محاولات سعيد بنكراد وعبد الملك مرتاض وعبد اللطيف محفوظ وعبد المجيد نوسي...

بل إنَّ نفراً من النقاد وجَّه جهوده نحو نصوص تراثية شهيرة حاول كشف جوانب جديدة فيها من أجل تحقيق غاية ثنائية الأبعاد : التدليل على القدرات المختلفة للمنهج السيميائي والإمكانيات التي يكتنزها لمقاربة النصوص السردية من جهة ، وتأكيد كون تلك النصوص التراثية نصوصاً عابرة للأزمنة من حيث قدرتها على التعبير عن هموم الناس حتى لو مر على وجودها مئات السنين[١].

وفي إطار هذه القراءات سنتوقف عند جهود كل من عبد الحميد بورايو في كتابه التحليل السيميائي للخطاب السردي[٢] الذي خصص الجزء الأكبر من الكتاب لتحليل هذه النصوص ، ومحاولة رشيد بن مالك في كتابه السيميائيات السردية[٣] في تحليل أحد نصوص كليلة ودمنة[٤].

لجوؤنا للموازنة في هذه الدراسة يبتغي الكشف عن الفروقات بين ناقد وآخر في تناول النص السردي على الرغم من اتباع السيميائية عند كليهما ، وتسعى هذه الموازنة للتعرف إلى دور القدرات الشخصية في تحليل النصوص ، في ظل وجود رؤية مؤداها أن المناهج النقدية الجديدة تؤكد دور المتلقي مثل السيميائية والتفكيكية والتأويل ، وتعوّل كثيراً على قدرة القارئ في إنتاج الدلالة ، فهي لا تقدم (خطاطات جاهزة) للتطبيق على النصوص بقدر تقديمها رؤية فلسفية تغني رؤى الدارس وتمنحه الكفاءة في مقاربة النصوص والدخول في مجاهيلها.

وسنجري الموازنة بين الناقدين وفقاً للمؤشرات التالية :

- على صعيد المنهج.
- على صعيد المصطلح.
- على صعيد الخطاطات.
- على صعيد أحكام القيمة.[٥]

وقبل البدء بذلك لابد من الإشارة إلى أن نصوص كليلة ودمنة[٦] حكايات أنشئت لتكون موجَّهة أساساً ، ونقصد بالتوجيه أنها تقوم على عناصر رئيسية ولها وظائف محددة ، فالمرسِل : بيدبا ، والمرسَل إليه : الملك دبشليم ،

---

(١) من هذه المحاولات ماقام به : مرتاض- عبد الملك ، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمال بغداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٩٣ . وبورايو- عبد الحميد ، التحليل السيميائي للخطاب السردي ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران ، ٢٠٠٣ . والعجيمي- محمد الناصر ، في الخطاب السردي/نظرية قريماس ، الدار العربية للكتاب ، تونس١٩٩٣.

(٢) بورايو- عبد الحميد ، التحليل السيميائي للخطاب السردي ، دار الغرب ، وهران ، ٢٠٠٣ ، ط١.

(٣) بن مالك- رشيد ، السيميائيات السردية ، دار مجدلاوي ، عمان ، ط١ ، ٢٠٠٦.

(٤) بيدبا ، كليلة ودمنة ، تر : عبدالله بن المقفع ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٨.

(٥) يرى حميد لحمداني في كتابه : بنية الخطاب السردي من منظور النقد الأدبي أن هذه المحاور تصلح لتكون آلية تقارب من خلالها الكتب النقدية ص ٩٨- ٩٩.

(٦) بيدبا ، كليلة ودمنة ، ترجمة عبدالله بن المقفع ، مؤسسة المعارف ، بيروت ، بيروت١٩٨٣ ، ط٤.

والموضوع: إثارة قضايا مهمة من خلال قصص الحيوان، تحاول أن تغيّر مسار المَلِك الفكري فيعتبر، وهو ما يمكن تسميته بأدب النصيحة. كما أنها قصص تخص عالم الحيوان، لكن الحيوان مؤنْسن فيها، يعي ويفكر ويقرر.

ولكليلة ودمنة خصيصتان مهمتان؛ إحداهما كونها عابرة للمكان، فالقصص تخص ملك الهند وفيلسوفه، والرعية في معناها الدلالي. والثانية كونها عابرة للزمن، إذ تعدّت الحقب الزمنية منذ القديم ووصلت إلى زمننا بالحيوية والأهمية ذاتها.

لا يتّبع كلّ من بورايو وبن مالك الخطاطة الغريماسية كلها، ولا ينوهان إلى أنهما ينويان اتباعها، لحرصهما على التجديد من جهة والإشارة إلى أن لنصوص كليلة ودمنة خصوصية القِدم.

يقوم الناقدان بتقطيع النص إلى مقاطع سردية؛ ولكن كل بطريقة مختلفة. والتقطيع من أهم الخطوات التي يقوم بها الناقد الإجرائي بشكل سليم كي يصل إلى نتائج سليمة، حيث إن (كل مقطع سردي يكون قادراً على أن يكون لوحده حكاية مستقلة، وأن تكون له غايته الخاصة به، غير أنه يكون قادراً أيضاً على الاندماج داخل حكاية أكبر توسعاً مؤدياً وظيفة خاصة داخلها)[١].

وبذلك نجد أن بورايو يتبع مقاييس مختلفة في التقطيع يقطّع النص وفقاً لثلاثة مقاييس: (أولاً: الاستقلال النسبي للأحداث الأساسية التي يشكل منها قصة دنيا. ثانياً: الانتقالات المكانية، ثالثاً: تغير الشخوص المساهمة في الفعل القصصي.)[٢]. ويقلب بورايو الفهم الغريماسي للتقطيع، فغريماس ينتقل من التقطيع إلى الاختزال. أما بورايو فيبدأ بالاختزال وينتقل إلى التلخيص ويقصد بالتلخيص التقطيع.[٣]

ويضع المراحل على شكل خمسة انتقالات متتالية، ويسمي بمصطلحات تحيل على بعضها من حيث المفهوم، لكنها تختلف بالاصطلاح: (وضعية الافتتاحية: مجموع علاقات تتمتع باستقرار نسبي. اضطراب: وهي تغيير يصيب إحدى هذه العلاقات مما يخلق فقدان للتوازن تحول: فعل صادر عن أحد الأطراف المساهمة في الوضعية الافتتاحية يؤدي إلى تغيير العلاقات الذكورة سابقاً. حل: وهو نوعية التحول الناتج عن تغيير العلاقات.. وضعية نهائية: مجموع علاقات جديدة مستقرة.)[٤].

ويحاول التحسين عندما يضيف للتحليل: الصيغة التتابعية التراكمية، وهي توالي المراحل الخمسة وتتابعها بشكل يجعل نجاح إحدى المراحل هو فشل لأخرى مما يتيح توالد الأحداث وبقاء الحدث القصصي حياً. وهو يقارب التوزيعي لدى اللسانيّين: وهو يشبه قول بورس في أن وجود دلالتين دون الإحالة لثالثة ينهي الحدث. وعند الالتفات إلى هذا التقسيم المرحلي نجد ما يلي:

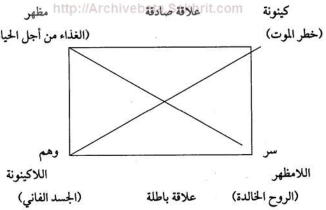
(١) نوسي- عبد المجيد، التحليل السيميائي للخطاب الروائي- البنيات الخطابية- التركيب- الدلالة، المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ط١، ص١٣.
(٢) بورايو- عبد الحميد، التحليل السيميائي للخطاب السردي، ص٧٣.
(٣) المرجع السابق، ص٩.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣.

- تبعاً لما رآه في الوضعية الافتتاحية : فهو يفترض أن تبدأ القصة دائماً بالاستقرار ، والسكون ، ولكننا نعرف الكثير من القصص التي تبدأ من نصف الحدث وربما من نهايته.
- مصطلحه في الاضطراب والتحول والحل يفيد بمفهوم واحد/ وهو حصول اللاتوازن في الحدث أي حصول التوتر النصي.
- قوله بالانتهاء إلى الوضعية النهائية محدداً أنها عودة الاستقرار ، وهذا ليس دائم الحدوث ، فماذا يقال عن النهايات المفتوحة؟

بينما يقسّم بن مالك نصه بطريقة تشبه إحدى الطرق التي اعتمدها بورايو في التقطيع ، وهي تعتمد التقسيم الزمني : قبل/ أثناء / بعد.(١)

يستخدم كلا الناقدين الخطاطة الغريماسية بخصوصية لافتة ؛ فهما يرفضان استخدام المربع السيميائي بشكله الأساسي ، على الرغم من كون المربع السيميائي تمثيلاً مرئياً للبنية الأولية للدلالة ، التي تتحدد بثلاث علاقات :
- التباين ، النقض ، علاقة التضمين بين المصطلح ونقيضه ، فالخير يتضمن اللاشر. ويمكن أن يستخدم كأداة في تحليل المفاهيم الفردية ، وكذلك في الوحدات الطويلة للدلالة مثل الفصول أو النصوص الكاملة.(٢)

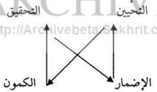
يرصد بورايو علاقة الحمامة بالصياد من خلال المربع السيميائي ، الذي يفترض قيامه بالأساس على المتضادات ، وهنا يقوم بطريقة مختلفة:



(١) بن مالك- رشيد، السيميائيات السردية، ص٤٥.
(٢) انظر: ماتن- برونوين، فليزيتاس رجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، تر: عابد خزندار، مراجعة: محمد بريري، المركز القومي للترجمة، العدد ١١٩٦، القاهرة ٢٠٠٨، ط١، ص١٦٨- ١٦٩.

إن الأسس في مربع بورايو مغايرة للمربع السيميائي، فهو يربط بين أربعة متقابلات، وهذه المتقابلات ترتبط بذات واحدة هي الحمامة مع أن المربع السيميائي وفقاً لغريماس يفترض أن يرتبط بذاتين على الأقل. وهذا الارتباط لا يؤدي إلى التعرف على البنية الدلالية العميقة للنص، لأننا لانقبض على المستوى التركيبي للمتقابلات، ثم إننا لا نستطيع أن نصل بين المستوى الدلالي والتركيبي للنص من خلال عمليتي الفك والتركيب بل يضعنا بورايو أمام التفسير داخل المربع مباشرة، (الكينونة، خطر الموت، الغذاء من أجل الحياة، الجسد الفاني، اللامظهر..) وفي افتراض المربع كان يجب أن يفترض قيمة متناقضة مع مقابلها، من مثل ؛ الموت/الحياة، من ثم استخلاص اللاموت/اللاحياة، وبعد ذلك إقامة العلاقات بين هذه المتقابلات والحصول على التفسيرات التي وضعها بورايو في المربع. ومع ذلك يعود ليؤكد على مفهوم غريماس للمربع من خلال قوله: (إن تحليل البنية العميقة يتم عن طريق المربع السيميائي الذي يمثل تمثيلاً مرئياً التمفصل المنطقي للمقولات الدلالية القاعدية التي انبثقت عنها مختلف دلالات الخطاب المدروس.)[١].

كما ينطلق بن مالك إلى المربع السيميائي ليحدد الموضوع الذي سعى لإرساله المرسل بيدبا إلى الملك، ولكن دون تضاد يمنح تحديد سير الموضوع نحو التحقيق، بل إنه يضع التفسير- مثل بورايو- لأداء المرسل وموضوعه داخل المربع كما فعل بورايو، وهو ما يخرج المربع السيميائي الغريماسي عن دوره في إيجاد المكون الدلالي للبنية العميقة.



ويستخدم بن مالك مصطلح التحْيين، ويقول بأنه: يتمظهر من خلال الجهات المؤهلة (معرفة الفعل، القدرة على الفعل) للفاعل في ممارسة فعله السياسي.) مغفلاً الحديث عن الاستطاعة[٢]. ودون التوصل إلى التحقيق.

كما نلحظ لدى بورايو استخداماً مغايراً للمحورين الرئيسين في تحديد بنى النص الداخلية، التركيبي والاستبدالي، محولاً مصطلح التركيبي، إلى مصطلح النظم، وكذلك يقع بحالة تخبط من ناحية تصنيفه لنماذج الخطابات السردية، وهي: نموذج المسار السردي، نموذج الفاعلين، نموذج المسار الغرضي، نموذج البنية العميقة.

---

(١) بورايو- عبد الحميد، التحليل السيميائي للخطاب السردي ص٩- ١٠.

(٢) انظر: محفوظ- عبد اللطيف، البناء والدلالة في الرواية، مقاربة من منظور سيميائية السردُ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ٢٠١٠، ط١، ص ص٦٥- ٦٦.

والاستطاعة هي إحدى القيم الصيغية لتكوين العمليات التركيبية، أما بقية القيم الصيغية فهي: الإرادة والمعرفة والفعل، وإن غياب أي قيمة من هاته القيم يعني إخفاقاً.

يعرض بورايو لطريقة جديدة في التحليل متبعاً خطاطة غريماس ؛ لكن بطريقة غير مرتبة. فنموذج الفاعلين هو النموذج العاملي في بنية السرد المحايث لدى غريماس، ونموذج المسار الغرضي، هو الملفوظ الوظيفي الخاص بالنموذج العاملي ولا يمكن التفريق بينهما لأنهما يكملان بعضهما[١]. ونموذج البنية العميقة[٢] هو البنية التي تحتوي كل ما سبق بحسب غريماس. فما الذي أضافه بورايو لغريماس، وما الجديد فيما قدّم؟

ثم نلمح عودة بورايو إلى تحليل غريماس، وفهمه للملفوظ السردي والعامل والوظيفة والبنية العميقة، من خلال قوله : (يسمح تحليل الملفوظ السردي بالانتقال إلى الكشف عن البنيات الفاعلية والمسار الغرضي، ثم البنية العميقة.)[٣].

ويستخدم مصطلحات مغايرة لما هو متعارف عليه في الاصطلاح السيميائي : المقولات القاعدية الدلالية : المتقابلات.

يعرف بورايو المقطع بالقول : (تشكل أصناف الوظائف حسب علاقة منطقية مقطعا، ويتطلب التعرف على أصناف الوظائف وتعيينها أن نضع نموذجا مرجعيا نضمن عن طريقه انسجام التحليل.) .[٤] وعندما يذهب للتقطيع يلغي كونه يقوم على علاقة منطقية بين أصناف الوظائف، ويقول : (يشكل تقطيع نص "الحمامة المطوقة" وفقاً لثلاثة مقاييس ؛ أولاً : الاستقلال النسبي للأحداث الأساسية التي يشكل كل منها قصة دنيا. ثانياً : الانتقالات المكانية. ثالثاً : تغير الشخوص المساهمة في الفعل القصصي.)[٥].

ويلحظ وجود تغير في المصطلح : ذات٢/ الذات المنفذة وهي الذات المضادة.

ويستخدم مصطلحات غريماس في ملفوظات الإنجاز : القدرة والمعرفة والاستطاعة[٦].

أما على مستوى أقسام الفصول والفقرات والعناوين الفرعية فيجد المتلقي تداخلاً أفرز الكثير من الإشكاليات لديه، وهذا التداخل ينم على عدم وضوح الرؤية، وعدم دقة المصطلح، وخلل في المنهجية البحثية قاد إلى هلهلة في البناء، وتداخل غير علمي في المقاطع المكونة للمبحث، فقاد هذا إلى نتائج متضاربة الأثر.

---

(١) انظر : محفوظ- عبد اللطيف، البناء والدلالة في الرواية، ص ص٦٦- ٦٧، يختلف العامل في النظرية السيميائية عن الشخصية في معناها التقليدي أو المتداول.. فالعامل يرتبط بالتوزيع الوظيفي الكلي للنص.

(٢) الأحمر- فيصل، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠، ط١، ص ص١٦٥- ١٦٦. فالمستوى العميق : (بنيات معقدة قابلة للتحليل حسب غرضها تتميز بعمليات دلالية منطقية تتعرض لتحولات تحدث فيها، وهي ما كان يطلق عليها قديماً بـ القاعدة المضمونية.

(٣) بورايو- عبد الحميد، التحليل السيميائي للخطاب السردي، ص٩.

(٤) المرجع السابق ص٧.

(٥) المرجع السابق ص٧٣.

(٦) المرجع السابق ص٧٥.

وبما أنه يقطع النص بناء على الأحداث الأساسية وعلى المكان ومن ثم الشخوص، فإنه يشكل ارتباكاً في تحديد الذوات، بحيث نجد في المقطع ذاته ذاتاً واحدة تتعدد ذواتها، وهذا ما يعقد التحليل ويصعب الوصول إلى نتائج، بينما وُجِدَ التقطيع لتسهيل تحديد المكونات الدلالية الصغرى في البنية العميقة للنص. ويضع عنوان تقطيع النص ثم يضع داخله عنوانًا فرعياً: المتواليات الرئيسية؛ فيظن المتلقي أن هذا العنوان الفرعي جزء من العنوان (تقطيع النص)، ويقطع النص مغيراً المصطلح من مقطع إلى متوالية[1]. وفي داخل المتواليات يغير مصطلح متوالية الذي حدده قبلاً إلى قسم ثم إلى مشهد، وهذا ينم على تخبط في استخدام المصطلح يقود إلى إرباك للقارئ.

وفي العنوان "التحليل السردي الخطابي"، يعود لاستخدام مصطلح المتوالية الذي كرسه سابقاً في العنوان ثم أهمله، وهنا يضع المتواليات، على أساس ظهور الشخصيات: الصياد- الحمامة - الجرذ. وبناء عليه يعدد الشخصيات وما يمر بها من أحداث، حيث تتحول الشخصية الواحدة إلى أكثر من ذات، ولكن الذوات كلها لديها المعرفة والإرادة والاستطاعة ذاتها، وهذا مخالف لحدود الشخصية التي تأخذ عدة أدوار في النص الواحد، ولكن يتغير البناء الوظيفي، والوصفي تبعاً لتغير حالتها، إلا إن كانت كل الشخوص ساكنة، وهذا لن يعطي نصاً ديناميا قابلاً للدلالة، بل إنه سيكون أقرب إلى دليل الهاتف، غير قابل للتأويل وهذا مخالف للأدب.

ويقطع النص بعد ذلك إلى تقسيم مكاني، داخل عنوان رئيسي؛ نظام الانتقالات المكانية، وفيه يرصد البناء الوصفي للأمكنة الثلاثة التي ظهرت في القصة: الشجرة، الجو، العمران، مطلقاً على العمران تسمية المكان الثقافي، راصداً ما تمر به الحمامة من مشاكل في الأمكنة ١و٢ بينما يكون المكان ٣ الأمان. لكن هذه الدلالات للأمكنة كانت تخص الحمامة بينما لا تشكل الدلالات ذاتها للصياد باعتباره ذاتاً في النص، وهو ما أنقصه الناقد في رؤيته النقدية لنظام الانتقالات المكانية.

وينتقل الناقد إلى عنوان أساسي: "المسار الغرضي والبعد الزمني، إذ يرصد الأدوار الوظيفية للصياد والحمامة، لكنه يغاير المصطلح فيرصد الملفوظ الوصفي، ليجد المتلقي أنه أمام صفات وليس وظائف: صياد قبيح المنظر، صياد، مصمم على القبض على الحمامات، صياد يائس. حمامة حكيمة، ويخلط الوظيفة بالصفة من مثل حمامة تقود فريقاً من الحمام.

ويقوم **رشيد بن مالك** بدراسة نص (النصيحة)، بادئاً بعنوان رئيسي لدراسة النص من خلاله؛ وهو المقطع الأول، بيْد أن ابن مالك لا يذكر أنه المقطع الأول على الرغم من أنه كان قد وعد متلقيه بتقطيع النص على أساس زمني، فينحو منحى بورايو في عدم الدقة في التقسيمات الرئيسية والفرعية، ويخلّ بوعوده البحثية لمتلقيه.

وفي العنوان (التحريك/ الاستراتيجية الخطابية) في النص يقوم الناقد بفعل التفسير لمعظم أحداث القصة، وعبر الإجراء النقدي ذي الأدوات التي تبين للقارئ مراحل توصله لنتائج بدت على شكل شروحات وتفسيرات (على

---

[1] المرجع السابق، ص٧٣.

الصعيد السردي، يسعى بيدبا على تحريك الفاعل الجماعي: التلاميذ؛ لتأسيسه مرسلاً محركاً يمارس سلطته النعرفية على الملك لحمله على القيام ببرنامج سياسي ينهض أساساً على المشاورة والحوار والعدل والإنصاف.)[١] ويظهر من خلال هذا المقبوس أن مقصد الناقد من عنوان التحريك هو الفعل الذي يقوم به بيْدبا، دون ذكر حقيقته في كونه ذاتاً مرسلة تتحكم بمسار السرد.

وينتقل الناقد إلى عنوان رئيس آخر: المواجهة/ حيث يصاب بيدبا الذي كان يشكل مرسلاً رئيسياً في المقطع الأول بالفشل في تعبئة التلاميذ ضد الملك؛ لذا يقرر بأن يكون فاعلاً، ويذهب للملك وينصحه بالعدل من خلال إقناعه نفسه بدوره كفيلسوف في إلزام الملك بفعل الخير و تحقيق مطالب الشعب.

ويرى بن مالك هاهنا من خلال إجرائه التفسيري وليس السيميائي أن بيْدبا امتلك الأهلية لتحقيق المواجهة مع الملك دون أن يذكر رد الفعل من الملك، مع أن السيمياء تقوم على الفعل ورد الفعل والثنائيات والمتضادات ووجود الذوات المتصارعة، ولا يمكن أن تتحقق البنية السيميائية للخطاطة السردية دون وجودها.

وبحسب غريماس؛ فإن الخطاطة السردية تسير:

مرسل موضوع مرسل إليه[٢]

وبناء عليه؛ فإن الموضوع يشكل الرسالة أو الهدف الذي يرسله المرسل إلى المرسل إليه، والموضوع المرسل من بيدبا (المرسل) إلى الملك دبشليم (المرسل إليه) هو إسداء النصيحة (الموضوع).

ويخالف بن مالك هذه الرؤية بالقول (ولئن كان بيدبا يملك الموضوع (المعرفة) ويسعى من موقعه كمحرك؛ فإن النصيحة من جهة محصلة لقراءة سياسية في برنامج الملك... وهي من جهة ثانية اقتراح لبرنامج آخر يهدف إلى تحقيق بغيتين أساسيتين)[٣].

وكما في ترتيبه المنهجي للفقرت فإنه يعد بوجود بغيتيْن: يعرض الأولى وينتظر المتلقي البغية الثانية لكنها لا تأتي على صعيد المنهج.

ويلجأ بن مالك إلى رصد لحظة سردية تفصل بين زمنين: زمن القص وزمن التذكر داخل القص، ولكن هذا الرصد لا يتطور إلى تحليل على صعيد التركيب والاستدلال وهو ما يجعل الوصول إلى نتائج رصد اللحظة ضمن السيرورة السيميائية للدال والمدلول قاصرة عن أداء مهمتها، في تفكيك الخطاب والتأويل.

ويكتفي هنا بن مالك بتفسير مداليل الملفوظ السردي للزمنين، من خلال متضادين:

الماضي (زمن الملوك السابقين)/ الحاضر (زمن الملك دبشليم).

---

(١) بن مالك، رشيد، السيميائيات السردية، ص٥٠.

(٢) محفوظ- عبد اللطيف، البناء والدلالة في الرواية، ص٦٧.

(٣) بن مالك، رشيد، السيميائيات السردية، ص٥٤.

وللوصول إلى التحقق يدخل بن مالك ترسيمة جديدة:



ليتوصل من خلال فعل تفسيري يقود الترسيمة وليس العكس؛ فالترسيمة السيميائية تقود التفسير، ويصل بن مالك إلى التحقيق باستجابة الملك إلى نصيحة بيْدبا. وهنا نعتقد بانتهاء الفعل التأويلي للحكاية بانتهاء الحدث وإقفاله، إلا أنه- بحسب إيكو- ما زلنا أمام مرحلة الأثر المفتوح، حيث (يذهب إلى أن العمل الفني حتى وإن كان شكلاً منتهياً ومغلقاً ومنظماً في غاية الكمال، ومضبوطاً بدقة فإنه مع ذلك يبقى "مفتوحاً"، على الأقل لكونه قابلاً للتأويل بطرق مختلفة.)[1].

لا تثريب على الناقد- أي ناقد- أن يضيف للرؤى النقدية أو البرامج السردية أو الخطاطات ما يظن أنه يطور ويفيد ويلائم النص الذي يدرسه، شرط أن يكون هذا المضاف فيه شيء مختلف ومتطور يقدم تحليلاً أعمق لما يقرأ، بيْد أن المتلقي لا يجد مثل هذه الإضافة الواعية لدى (بورايو) بحيث يتضح للمتلقي أن ما قام به ينم على مثل هذه الرؤية التطويرية، وفي الوقت ذاته فإن دراسة رشيد بن مالك افتقدت جوانب عديدة من التنظيم السيميائي، مع أنه حرص على ألا يقع في خلخلة المنهج وتبعاتها.

[1] الإدريسي- رشيد، سيمياء التأويل- الحريري بين العبارة والإشارة، المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ط١، ص١٤.

المراجع

- الأحمر- فيصل، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠، ط١،
- الإدريسي- رشيد، سيمياء التأويل- الحريري بين العبارة والإشارة، المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ط١.
- بيدبا، كليلة ودمنة، ترجمة عبدالله بن المقفع، مؤسسة المعارف، بيروت، بيروت١٩٨٣، ط٤.
- بيدبا، كليلة ودمنة، تر: عبدالله بن المقفع، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٨.
- بورايو- عبد الحميد، التحليل السيميائي للخطاب السردي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ٢٠٠٣.
- العجيمي- محمد الناصر، في الخطاب السردي/نظرية قريماس، الدار العربية للكتاب، تونس١٩٩٣.
- بن مالك- رشيد، السيميائيات السردية، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٦.
- لحمداني- حميد، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١، ط١.
- ماتن- برونوين، فليزيتاس رجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، تر: عابد خزندار، مراجعة: محمد بريري، المركز القومي للترجمة، العدد ١١٩٦، القاهرة ٢٠٠٨، ط١.
- محفوظ- عبد اللطيف، البناء والدلالة في الرواية، مقاربة من منظور سيميائية السرد، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ٢٠١٠، ط١.
- مرتاض- عبد الملك، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمال بغداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٣.
- نوسي- عبد المجيد، التحليل السيميائي للخطاب الروائي- البنيات الخطابية- التركيب- الدلالة، المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ط١.

العـدول في صـيغتي اسم الفاعل والمفعول في القـرآن الكـريم

❑ د. ناديا حسكور *

الملخص

العدول ظاهرة أسلوبية شاعت في اللغة العربية، ووردت الإشارة إليها في مباحث علماء العربية، وقد تعددت الألفاظ الدالة عليها عند القدماء من علماء اللغة، وتعددت كذلك تلك الألفاظ لدى علماء اللغة المحدثين، ومن هنا سعى البحث لتحديد المصطلح ودراسته من أجل العمل على تحديد مقياس يُستنَد إليه في تبيين قوانين العدول حتى يكون هو الدليل على معرفة موقعه في هذا النص أو ذاك، فوجد معياري الأصل والقياس وهما ممّا قد استعمل في دراسات علماء العربية ومباحثهم، على الرغم من دقة الفرق بينهما.

وقد اختص البحث بدراسة العدول عن الأصل وهو الخاص بالصيغة المنفردة في كونها تدل على معنى صيغة أخرى فتكون الصيغة الأولى معدولاً عنها إلى غيرها بمعناها، فالصيغة الأولى هي الأصل، والثانية خلاف الأصل، وقدم البحث تطبيقاً على بعض الآيات القرآنية كان الهدف منه إظهار أهمية العدول ودوره في تحديد المعنى من خلال السياق الذي يرد فيه.

❖ جامعة حلب.

وقد ظهرت دلالة المبالغة واضحة في العدول، فالتعبير عن اسم الفاعل بالصفة المشبهة، على سبيل المثال، فيه من المبالغة ما فيه، لأن الصفة المشبهة تدل على الثبوت، في حين أن صيغة اسم الفاعل تدل على الحدوث .ولهذا فقد بدا العدول سبيلاً صعبة لا يقيس عليها إلاّ مَن عرف خفايا فن هذا المضمار، وأدرك طواياه في طريقة إشراب صيغة معنى صيغة أخرى معدول عنها من دلالات اتضحت في أغلب أقسام العدول عن الأصل، ولا سيما في صيغ المشتقات مثل اسم الفاعل، والصفة المشبهة واسم المفعول، التي تتداخل أشكال صيغها، وتتقارب معانيها، ممّا يُمكّن من إشراب معاني بعض صيغها معاني بعضها الآخر .

البحث:

للجذر (ع . د . ل) دلالتان ترجع إحداهما إلى الأخرى، وإحدى هاتين الدلالتين العَدْل بمعنى الاستواء أو المساواة . وهذا المعنى متأتٍ من معادلة الحِمْل على الدابة بأن يُجعل طرفاه على استواء واحد، ويقال لكل طرف عِدْل، والدلالة الثانية هي العدول بمعنى الميل .

ودلالة العدول على الميل متأتيةٌ من معادلة الأحمال، إذ لابُدّ من إمالتها عند تسوية بعضها ببعض، ومن هنا التبس الأمر على ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) فجعل للجذر (ع . د . ل) "أصلين صحيحين، لكنهما متقابلان كالمتضادين، أحدهما يدلّ على استواء والآخر يدلّ على اعوجاج"[1] وهو في الحقيقة أصل واحد وهو الميل .

ودلالة هذا المصطلح الفكرية، توجب أن يكون في العدول طرفان طرفٌ معدولٌ عنه هو الأصل أو القياس، وطرفٌ معدولٌ إليه هو الفرع أو خلاف القياس، وهذان الطرفان يتشابهان في جوهر مشترك بينهما. فالمشابهة بين شيئين في الجوهر المشترك لهما تتطلب أن يكون أحدُ هذين الشيئين أصلاً والآخر فرعاً، وهو في اللغة كذلك ؛ لأن العدول عن طريق يعني الدخول في طريق آخر .ويتحقق مصطلح العدول في المستوى الصرفي للغة على وجهين:

أولهما: العدول عن الأصل، ويتحقق ذلك في الصيغة المفردة ذاتها، إذ هناك من المفردات ما تحتمل معنى صيغة أخرى، أو تأتي على لفظ صيغ أُخر وهي بمعناها، وقد توضّح هذا الوجه في المصادر والمشتقات نحو: اسمي الفاعل والمفعول، والصفة المشبهة، وصيغ المبالغة، وقد أشار إلى ذلك علماء اللغة.

وثانيهما: العدول عن القياس، ويتحقق هذا النوع من العدول بين صيغتين، الصيغة الثانية خلاف الصيغة الأولى، بحسب قانون القياس الصرفي، وإنما هو في الحقيقة خروج عن القاعدة المطّردة، ويكون ذلك في الأفعال ومصادرها، وهذا خارج مجال البحث.

---

(1) مقاييس اللغة، ابن فارس: ٤ / ٢٤٦ .

وقد أشار اللغويّون القدماء إلى ظاهرة العدول الصرفي في مباحثهم عن الصيغ الصرفية، مُعبّرين عنها بمصطلحات مختلفة [١] من دون تفريق بين العدول عن أصل، أو العدول عن قياس، إلاّ أنّه من الاستقراء تبيّن أنّهما نوعان محددان وإن لم يُشَر إليهما.

وقد نال موضوع العدول اهتماماً واسعاً في مصنّفات علماء العربية، وتواردت عليه مصطلحات مختلفة منها: المجاز، والالتفات، والعدول والانحراف، والتصرف، والنقل، والخروج، والتجاوز، والاتساع، والشجاعة، والانتقال، ومخالفة مقتضى الظاهر، والانعطاف، والتلون والتلوين [٢].

وهذه المصطلحات لا تنفك في دلالتها عن مفهوم العدول، ولكن باعتبارات متفاوتة، إذ هو في اعتبار البلاغيين يخصّ المستوى التركيبي في اللغة، وأطلقوا عليه المجاز والالتفات، وذلك متأتٍ عندهم من اهتمامهم بتبيان اللمحات الفنية التي تضمّنتها النصوص الإبداعية، فضلاً عن اهتمامهم بالنظر إلى النص نظراً شمولياً لا يختصّ بمستوى دون مستوى آخر من مستويات اللغة، في حين ظهرت مصطلحات العدل، والاتساع، والعدول، والتصرف، والانحراف، والانتقال وغيرها لدى اللغويين، نتيجة اهتمامهم بالمسائل اللغوية.

فأبو عبيدة (ت ٢١٠ هـ) يُسميه مجازاً، قال: "ومن المجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه ووقع معنى هذا الواحد على الجميع" [٣]. فإذا عُدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة وصف هذا العدول بأنه مجاز، بمعنى أنّهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً" [٤]. فيكون المجاز على هذا الأساس خروجاً عن أصل الوضع اللغوي، ويشير ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) إلى العدول في: "باب الالتفات: وهو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة، وما يشبه ذلك من الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر" [٥]. وقد توسع ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) في ذكر الألفاظ الدالة على العدول نحو الانحراف، والعدول، ونقض العادة، وشجاعة العربية، والاتساع وغيرها [٦].

---

(١) ينظر: الكتاب، سيبويه: ١ / ١١٠، ٣ / ٥٦٨؛ ومعاني القرآن، الفراء: ٢ / ١٥٣؛ وينظر: ظاهرة التحويل في الصيغ الصرفية، د. محمود سليمان ياقوت: ص ٧-٩.

(٢) ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة: ١ / ٩؛ والبديع، ابن المعتز: ص ٥٨-٥٩؛ والخصائص، ابن جني: ١ / ٢١٤-٢١٥، ٢ / ٣٦٠، ٣ / ١٨٨-٢٦٧؛ والفروق في اللغة، العسكري: ص١٩٠. والبرهان في علوم القرآن، الزركشي: ٢ / ٢٤٦.

(٣) مجاز القرآن: ١ / ٩-١٠.

(٤) أسرار البلاغة، الجرجاني: ص ٣٥٦.

(٥) كتاب البديع: ص ٥٨.

(٦) ينظر: الخصائص: ١ / ١٥٢-١٥٣، ٣ / ٢٦٧-٢٦٨.

ويستعمل أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) مصطلح العدول في كلامه على الفرق بين صيغتي (رحيم) و(رحمن) فيقول : " فإن (الرحيم) مبالغة لعدوله ، وإن (الرحمن) أشدُّ مبالغة لأنه أشدُّ عُدولاً " [١].

وقد فصّل ضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) القول في الكلام على العدول ، وإن كان يُسميه تارة بالعدول ، وتارة بالنقل والانتقال ، وذلك في الفصل الذي عقده بعنوان (قوة اللفظ لقوة المعنى) [٢]، والمهم أنّ ابن الأثير أدرك أنّ العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلاّ لنوعٍ خصوصيةٍ اقتضت ذلك . ومن هنا جاء إفراده لمبحث خاص بالعدول الصرفي سمّاه (اختلاف صيغ الألفاظ واتفاقها) ، يقول فيه : " أما اختلاف صيغ الألفاظ ، فإنّها إذا نقلت من هيئة إلى هيئة كنقلها مثلاً من وزن من الأوزان إلى وزن آخر ، وإن كانت اللفظة واحدة ، أو لنقلها من صيغة الاسم إلى صيغة الفعل أو من صيغة الفعل إلى صيغة الاسم انتقل قبحها فصار حُسْناً ، وحُسْنها صار قبحاً " . وسمّاه القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) بـ (الانعطاف) [٣]، وسمّاه الزركشي (٧٩٤ هـ) بالتلوين ، أو خطاب التلوين [٤].

وهذه كلها أنواع من العدول إلاّ أن العدول الصرفي يتمثل في اختلاف الهيئة ، والأوزان ، والانتقال في الصيغة ، أي أنْ يأتي معنى اللفظ" خلاف مقتضى الظاهر ، وبذلك يخرج الالتفات الذي : " هو العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول" [٥] عن العدول الصرفي .

ومثلما تعددت الألفاظ الدالة على مصطلح العدول عند القدماء تعددت كذلك لدى المحدثين ولاسيما علماء الأسلوبية [٦]، وسبب تعدد المصطلحات لمفهوم العدول لدى المحدثين يختلف عن سبب تعدد مصطلحاته لدى اللغويين القدماء ، إذ إنّ سبب تعدد المصطلحات لدى القدماء شمولية الدراسات اللغوية عندهم ، في حين أن تعددها لدى المحدثين متأتٍ في أحيان كثيرة من تأثر الدراسات الحديثة بالنظريات اللغوية الغربية ، فيكون مصدرها تعدد الترجمة ، وانعدام المعاجم المتخصصة بوضع المصطلحات .فقد ترجم الدكتور عبد السلام المسدي للفظة (Ecart) بالانزياح أو التجاوز ، الذي يعني الخروج عن الأصل ، ثم قال مستدركاً : يمكن أن نُحيي لها لفظة عربية وهي (العدول)[٧].

---

(١) الفروق في اللغة : ص ١٩٠ .

(٢) المثل السائر : ٢ / ٢٧٩ ؛ وينظر : الخصائص، ابن جني : ٣ / ٢٦٤ .

(٣) منهاج البلغاء وسراج الأدباء : ص ٣١٤ .

(٤) البرهان في علوم القرآن : ٢ / ٢٤٦ .

(٥) كتاب الطراز، العلوي : ٢ / ١٣٢ .

(٦) ينظر: الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي : ٩٨.

(٧) ينظر : الأسلوبية والأسلوب : ص ١٦٢ ـ ١٦٣ .

وعلى هذا يُعرَّف العدول عندئذٍ بأنّه الخروج عن النمط المعياري ، ولذا عُدَّ هذا الخروج أداة من أدوات التحليل الأسلوبي الذي يهتم بالموازنة بين الخصائص والسمات اللغوية في النص مُرتبطةً بسياقاتها ، وبين ما يقابلها من خصائص وسمات في النص المفارق . فالعدول يتمثل في مستوى اللغة الإبداعي الذي يعتمد على اختراق مثالية اللغة في الأداء العادي وانتهاكها ومعنى ذلك أن للغة مستويين : عادياً ومنحرفاً ، أما المستوى العادي فهو ما ارتضاه علماء النحو والتصريف وما أقرّ به اللغويون ، وأما المستوى المنحرف فهو ما يجور على النظام اللغوي المألوف ويخل بأنساق اللغة وأُطرها .

ولعل أبرز تعريفات الأسلوبين وعلماء اللسانيات للعدول القول بأنه : " الخروج عن اللغة النفعية إلى اللغة الإبداعية "(١) أي هو الخروج عن المستوى النمطي إلى المستوى الفني ، فالمستوى النمطي يمثل النظام أو الأصل اللغوي (٢)، لكن هذا الخروج ينبغي أن ينضبط بضوابط معينة ، وعلى وفق مسوغات مقبولة ، فهو خروج منضبط مُسوّغ عن أصل معياري ، ولكي نحدد العدول في اللغة ينبغي أولاً أن نحدد الضوابط المعيارية في مستويات اللغة ، وبمعرفة هذه الضوابط يمكن التعرف على مسوّغات الخروج عن تلك الضوابط ، سواء أكانت صوتية ، أم صرفية ، أم نحوية ، أم دلالية ، والشيء المهم هنا هو تحديد الضوابط المعيارية في المستوى الصرفي للغة وهو ذلك المستوى الذي يتناول الكلمة المفردة وما يطرأ عليها من تغيير خارج السياق ، وما لهذا التغيير من تأثير داخل السياق.

- الأصل والقياس:

وردت إشارات واضحة عند اللغويين للتعبير عن الأصل والقياس في مواطن مبثوثة في كتبهم ، ومن خلالها تبيّن تفريقهم بين ما هو أصل ، وبين ما هو قياس : " ومن ذلك (فعّال) تقول : رجلٌ قتّال إذا كان كثير القتل ، فأما قاتل فيكون للقليل والكثير ؛ لأنه أصل "(٣).

وقد ذكر العدول عن القياس في بعض مباحث اللغويين ، ومن ذلك ما ذُكِرَ من تحديد أسماء مطّردة ، أي : مقيسة وهي : المصادر ، واسما الفاعل والمفعول ، والصفة المشبهة ، واسم التفضيل ، واسما الزمان والمكان ، واسم الآلة ، ثُمَّ عُبِّرعن العدول عن القياس صريحاً في باب النسب فالألفاظ مثل : بدويّ ، وطائيّ ، وبصريّ ، ألفاظ معدولة عن القياس ، إذ القياس في (بدو) : بادي أو بادوي نسبةً إلى البادية ، وفي (طائي) : طيئيّ نسبةً إلى (طيء) ، وفي (بِصريّ) : بَصْريّ نسبةً إلى بَصرة (٤).

---

(١) البلاغة والأسلوبية ، د . محمد عبد المطلب : ص ٧ ، ٢٤٨ .

(٢) ينظر : الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، د . عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي : ص ١٤١ .

(٣) المقتضب : ٢ / ١١٣ ؛ وشرح المفصل ، ابن يعيش : ٦ / ١٣ .

(٤) ينظر: شرح المفصل : ٦ / ١٠ .

ويقول السيوطيّ: " إنّ الشيء إذا اطّرد في الاستعمال، وشذّ عن القياس فلا بُدّ من اتّباع السماع الوارد به فيه نفسه، لكنه لا يتخذ أصلاً يقاس عليه غيره " [١]. فيظهر أنّ السبب في جعل الشيء قاعدةً ومعياراً يقاس عليه هو الاطّراد وكثرة الاستعمال، وأنّ ما يشذّ عن هذه القاعدة وهي: (الاطراد في الاستعمال) يؤخذ به بناءً على ما ورد السماع به، ولكنه لا يقاس عليه، ولكنه يبقى خلاف القياس وعدولاً عنه، وينبغي حينئذٍ البحث عن السبب الذي اقتضى هذا الخروج أو هذا العدول، أهو معنى جديد، أم مجرد عدول لأسباب خارجية على نحو النسبة في بدويّ ؟ إذ هو عدولٌ عن القياس، ولكن ليس لمعنى جديد .

والأصلُ والقياسُ فكرتان متداخلتان ؛ إذ لا يمكن معرفة الأقيسة من دون معرفة الأُصول، إذ القياس: " حَمْل فرعٍ على أصل بعلّة، وإجراء حكم الأصل على الفرع " [٢]، فلا قياس من غير معرفة الأصل الذي هو: "المعنى الأول الذي تؤول إليه كل صورة، وهو الحكم الذي يستحقه الشيء بذاته"[٣]. فبمعرفة الأصل في كل شيء يمكن عند ذلك تبيُّن الفرع، وتبيّن القياس، ثم من خلال تبيّن القياس بناءً على الاطّراد والكثرة، يتبيّن ما هو خلاف القياس .

ولّما كان كلٌ من الأصل والقياس يتواردان في مباحث كثيرة في اللغة وجب تحديد المقصود بهما في المستوى الصرفي في اللغة، فحينئذٍ ينبغي أن يُقال: الأصل الصرفي، والقياس الصرفي، وينبغي التعريف بهما، فالأصل الصرفي: هو المعنى الأول الذي تحمله الصيغة الصرفية، على نحو كون صيغة اسم الفاعل الدالّة على من قام بالفعل أصل صيغ المبالغة فتكون صيغ المبالغة معدولة عن اسم الفاعل.

والقياس الصرفي: وهو المعيار المُطّرد الذي تنضبط به الصيغ الصرفية، من مثل القانون الذي يخضع له اشتقاق المصدر من الأفعال .وفي ضوء هذا التفسير للعدول سيجري البحث دراسة تطبيقية على بعض الآيات القرآنية للمح معاني العدول ودلالاته وذلك من خلال الحديث عن العدول في صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول.

العدول عن اسم الفاعل

ورد العدول عن اسم الفاعل في القرآن الكريم إلى المصدر، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وصيغ المبالغة، وقد اخترنا آيات معينة تناول فيها البحث هذا النوع من العدول بالدرس والتحليل .

---

(١) المزهر: ١ / ٢٢٩ .

(٢) لُمع الأدلة في أصول النحو، ابن الأنباري: ص ٩٣ ..

(٣) القياس في النحو، منى إلياس: ص ٣٢ .

أولاً ـ العدول عن اسم الفاعل إلى الصفة المشبهة:

جاء هذا النوع من العدول في صيغ كثيرة تناول البحث قسماً منها على وفق ما أحدثه العدول من دلالات تعمّق فكرة تتبع المدلولات الكامنة في اللغة، ومنها:

١ ـ العدول عن مؤلم إلى أليم:

قال تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ (سورة البقرة/١٠)، ورد وصف العذاب بكونه أليماً في مواضع عديدة في القرآن الكريم، و(أليم) صفة مشبهة مشتقة من ألَم يألَمُ ألماً فهو آلِم، والألَم: الوجع الشديد [١]. والأليم: صفة مشبهة معدولة عن اسم الفاعل من آلم المتعدي، أي: مُؤلم، ومعناه الموجع، والعرب تضع فعيل في موضع مُفْعِل، كما يقال: ضَرْبٌ وجيع بمعنى موجع وذهب الزمخشري إلى عدّ وصف العذاب بكونه (أليماً) للمفعول وليس للفاعل على أنه مجاز في التركيب " للمبالغة فيكون محولاً من فعل لها ونسبته إلى العذاب مجاز لأنّ العذاب لا يألَم إنّما يألَمُ صاحبه فصار نظير قولهم شعر شاعر والشعر لايشعر انما الشاعر ناظمه " [٢]. والراجح أنه مجاز في الإفراد " فأليم فعيل من الألم بمعنى مُفْعِل كالسميع بمعنى المسمع " [٣]، فيكون (أليم) صفة مشبهة يدلّ على المبالغة لشدة عذاب الله للمنافقين في الآخرة فضلاً عن كونه لازماً، ومعنى (أليم) شديد الألم وهو الوجع اللازم الذي يخلص إلى قلوبهم [٤]. ودلالة العدول عن اسم الفاعل (مُؤلم) إلى الصفة المشبهة (أليم) هي إثبات كون الألم دائماً، وكأن الوجع فيه صفة لازمة له لا تغيّر فيها ولا تبديل.

٢ ـ العدول عن ناخرة إلى نخرة:

وردت صيغة (نخرة) في، قوله تعالى: ﴿ أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً ﴾ (سورة النازعات/١١) .ويُلحظ مجيء لفظة (نخرة) بصيغة الصفة المشبهة (فَعِلة) عدولاً عن صيغة اسم الفاعل (ناخرة) على الرغم من مجيء فواصل الآي التي قبلها والتي بعدها على صيغة اسم الفاعل كالراجفة، والرادفة، وواجفة، وخاشعة، والحافرة، وخاسرة، وواحدة والساهرة [٥]. قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ۞ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ ۞ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ۞ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ ۞ يَقُولُونَ أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ۞ أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً ۞ قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ۞ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ۞فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ ﴾ (سورة النازعات / ٦ ـ ١٤) .

---

(١) ينظر: المفردات: ص ٨٢ ؛ وفي مختار الصحاح وقَدْ أَلِمَ من باب (طَرِبَ) .
(٢) البحر المحيط: ١ / ٥٩ .
(٣) البحر المحيط: ١ / ٥٣ .
(٤) ينظر: نظم الدرر: ١ / ١٠٩ .
(٥) ينظر: جامع البيان: ٣٠ / ٣٥ .

وقد وردت في الآية قراءتان: " (ناخرة) و(نخرة) وهما لغتان مثل الطِمع والطامع، ومعناهما البالية، وفرّقوا بينهما فقالوا: النخرة: البالية، والناخرة: المجوفة التي تمرّ بها الريح فتنخر فيها الريح أي: تصوّت "[١]، وقيل: " الناخرة التي أُكلت أطرافها وبقيت أوساطها، والنخرة: التي فسدت كلّها "[٢]. والاستفهام جاء في سياق الإنكار بل هو " تأكيد الردّ ونفيه بنسبته إلى حالة منافية له والعامل في (إذا) يدل عليه (مردودون) أي: أئذا كنا عظاماً بالية نرد ونبعث مع كونها أبعد شيء عن الحياة "[٣]. ثُمَّ أكّد الإنكار وبُولغ فيه بمجيء (نخرة) صفة مشبهة معدولاً إليها عن صيغة اسم الفاعل (ناخرة)، فالتعبير بالصفة المشبهة أبلغ من التعبير باسم الفاعل[٤]، وإن كان قُرئ بـ (ناخرة). قال الآلوسي: "وقراءة الأكثرين أبلغ فقد صرّحوا بأنّ (فِعلاً) أبلغ من (فاعل) وإن كانت حروفه أكثر، وقولهم: زيادة المبني تدل على زيادة المعنى أغلبي "[٥]. وعلى هذا الأساس فُسّرت(الناخرة) بالبالية وقيل: (النخرة) التي بليت، و(الناخرة) التي لم تُنخر بعد، إذ المعنى بين الصيغتين ليس واحداً، إذ أنّ صيغة (نخرة) تدل على الثبوت، وصيغة (ناخرة) تدل على الحدوث .

ثانياً ـ العدول عن اسم الفاعل إلى اسم المفعول:

وصف هذا النوع بقلة وروده في العربية ولكنه جاء في القرآن الكريم للدلالة على معانٍ مقصودة في النص القرآني، مّما يجعل هذا النوع من العدول ثابتاً وأصيلاً في العربية، من ذلك:

١ ـ العدول عن ساتر إلى مستور:

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا ﴾ (سورة الإسراء/٤٥) .

وفي قوله تعالى: ﴿ مَسْتُورًا ﴾ قولان:

أولهما: أن الحجاب مستور عنهم فلا يرونه .وثانيهما: ان الحجاب ساتر عنهم ما وراءه، ويكون لفظ: مستوراً بمعنى: ساتراً [٦] فيكون المعنى على القول الأول: جعلنا بين فهم ما تقرأ وبينهم حجاباً فلا يقرون بنبوتك ولا بالبعث . وإبقاء (مستوراً) على موضوعه من كونه اسم مفعول يتأوّل على ثلاثة أوجه:

أولها: أنه مستور عن أعين الكفار فلا يرونه .

---

(١) وينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٩ / ١٩٧ .

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٤ / ٤٦٨ .

(٣) تفسير أبي السعود: ٩ / ٩٨ .

(٤) ينظر: تفسير البيضاوي: ٥ / ٤٤٦ .

(٥) روح المعاني: ٣٠ / ٢٨ .

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ١٧٦ .

وثانيها: أنه مستور به الرسول ﷺ عن رؤيتهم، ونُسب الستر إليه لمّا كان مستوراً به وهو رأي المبرد.

وثالثها: أنه ذو ستر قياساً على صيغة لابن وتامر أي ذو لبن وتمر، وكذلك قالوا عليه: رجل مرطوب أي ذو رطبة، ولا يقال رطبته، ومكان مهول أي ذو هول، وجارية مغنوجة، ولا يقال هلت المكان ولا غنجت الجارية[١]. وإلى ذلك ذهب البيضاوي، قال: (مستوراً) أي ذا ستر[٢].

والأولى أن يكون (مستوراً) معدولاً عن اسم الفاعل (ساتراً)، وإليه ذهب الأخفش وجماعة قياساً على كلام العرب في مشؤوم وميمون يريدون شائم ويامن ؛ لأنه من شأمهم ويمنهم [٣]. إذ حقيقة الحجاب أن يكون ساتراً لا مستوراً. وعلى هذه الرؤية يمكن التساؤل أنّه إذا كانت حقيقة الحجاب أن يكون مانعاً عن الإدراك، فكيف به إذا كان مستوراً، فيكون ذلك الحجاب ساتراً لغيره مستوراً بنفسه، فهو ساتر ومستور في آن معاً، " فوصف الحجاب بالمستور مبالغة في حقيقة جنسه، أي حجاباً بالغاً الغاية في حجب ما يحجبه هو حتى كأنه مستور بساتر آخر، فذلك في قوله أن يُقال: حجاباً فوق حجاب، فجاء العدول عن (ساتر) إلى اسم المفعول (مستور) للدلالة على المبالغة في الستر والإخفاء[٤].

٢ ـ العدول عن آتٍ إلى مأتي:

ورد اسم المفعول (مأتياً) معدولاً عن اسم الفاعل (آتياً) في قوله تعالى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ (سورة مريم /٦١)، قال الطبري " خرج الخبر على أنّ الوعد هو المأتي ومعناه أنه هو الذي يأتي ولم يقل: وكان وعده آتياً لأن كل ما أتاك فأنت تأتيه"، أي أنّ (مأتياً) بمعنى (آتياً)[٥].

وقد جاء العدول هنا " لأن كل من أتاك فقد أتيته والعرب لا تفرق بين قول القائل: أتتْ عليّ خمسونَ سنةً وبين قوله أتيتُ على خمسينَ سنةً ويقول وصلَ إليّ الخبر ووصلتُ إلى الخبر". وكلّ ما وصل إليك فقد وصلت إليه[٦]، على اعتبار أنّ كليهما بمعنى واحد[٧]. والذي يبدو أنّهما ليسا باعتبار واحد فأتى الأمرَ أي هو الذي بادر بالإتيان، وأُتي عليه الأمرُ أي أنَّ ثمَّة مَنْ قد أتى به إليه. فيكون معنى (مَأتياً) أي: هُمْ يأْتونَ إلى الوعد، ولمّا كان الوَعْد بالجنّة في الحقيقة هو الآتي جُعِل (مأتياً) معدولاً عن (آتياً)، والنكتةُ في مجيء (مأتياً) معدولاً عن (آتياً) للدلالة على أنَّ الوَعْد الذي " يأتيه مَنْ وُعِدَ له لا محالة بغير خُلْف"[٨].

---

(١) ينظر: البحر المحيط: ٦ / ٤٢.
(٢) ينظر: تفسير البيضاوي: ٣ / ١٢١.
(٣) ينظر: معاني القرآن، الأخفش: ٢ / ٣٩١.
(٤) ينظر: تفسير الشعراوي: ١٤ / ٨٥٧٢ ـ ٨٥٧٣.
(٥) ينظر وتفسير القرآن العظيم: ٣ / ١٣٠.
(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١١ / ١٢٦.
(٧) ينظر: تفسير القرآن العظيم: ٣ / ١٣٠.
(٨) تفسير أبي السعود: ٥ / ٢٧٢.

ثالثاً ـ العدول عن اسم الفاعل إلى صيغ المبالغة:

جاء هذا النوع من العدول في القرآن الكريم في عدة صيغ منها :

ـ **العدول عن مطهِّر إلى طهور:**

قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ (سورة الفرقان / ٤٨) . صيغة (طهور) من صيغ المبالغة الرئيسية [١] . وطهور معدول في الحقيقة عن اسم الفاعل(مطهر) ، وإلى ذلك ذهب أصحاب الشافعي ﷺ ، لأنّ " الطاهر ضربان: ضرب لا تتعداه الطهارة كطهارة الثوب فإنه طاهر غير مُطهّر به ، وضرب يتعداه فيجعل غيره طاهراً به فوصف الله تعالى الماء بأنه طهور تنبيهاً على هذا المعنى" . وقد ردّ الراغب هذا القول بحجة أن فعولاً لا يبنى من أفعل وفعّل وإنما يبنى ذلك من فَعُل . أي أنه محتمل للمعنيين إذ إن الماء طاهر ومطهّر [٢] ومعنى ذلك أنّ (طَهُوراً) بناء للمبالغة مشتق من (طهّر) المتعدي ، ولكن الأمر ليس كذلك لأن (طَهُوراً) مشتقٌ من (طَهُر) اللازم ثُمَّ إنه لمّا حمل معنى التطهير قيل: إنّ (طَهُوراً) من طهّر المتعدي بمعنى اسم الفاعل (مُطَهِّر): فيكون معنى(طهوراً): بليغاً في طهارته ، وهو ما كان طاهراً في نفسه مطهّراً لغيره [٣] ، ويعضده قوله تعالى: ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾ (سورة الأنفال / ١١) . فتبين " أن المقصود من الماء إنما هو معنى التطهر به فوجب أن يكون المراد من كونه طهوراً أنه هو المطهر به ؛ لأنه تعالى ذكره في معرض الإنعام ، فوجب حمله على الوصف الأكمل ، ولا شك أن المطهِّر أبلغ من الطاهر " [٤] إذ يصح القول بأنّ كل طهور طاهر ، وليس كل طاهر طهوراً ، وطهور هو الوصف الأبلغ للماء المنزل من السماء في كون معناه: طاهراً في نفسه مطهّراً لغيره ، لاسيما أن (الطهور) بناء مبالغة في طاهر ، والمبالغة هي التي اقتضت أن يكون طاهراً مطهِّراً وهو مذهب الجمهور ، وأما مذهب أبي حنيفة فإنّ معنى (طَهُوراً) طاهراً ؛ ودليله قوله تعالى: ﴿ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾ (سورة الإنسان / ٢١) أي: طاهراً [٥] . ووصف الماء بالطهور يقتضي أنه مطهِّر لغيره ؛ إذ العدول عن صيغة فاعل إلى صيغة فَعول لزيادة معنىً في الوصف ، فاقتضاؤه في هذه الآية أنّه مطهر لغيره اقتضاء إلزامي ليكون مستكملاً وصف الطهارة القاصرة والمتعدية .

---

(١) ينظر : البحر المحيط : ١ / ١٥ .

(٢) ينظر : الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ص ١٥٣ .

(٣) ينظر : الكشاف : ٣ / ٢٨٤ .

(٤) التفسير الكبير : ٢٤ / ٩٠ .

(٥) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ١٣ / ٢٨ .

رابعاً ـ العدول عن اسم الفاعل إلى المصدر:

ورد هذا النوع من العدول في صيغ عدة، أشار المفسرون إلى بعضها، وتناولوه بالبحث ومنه العدول عن غائرٍ إلى غَوْر.

٢ـ العدول عن غائر إلى غور:

قال تعالى: ﴿ أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا ﴾ (سورة الكهف / ٤١)، ومعنى (الغور) في اللغة: " المنهبط من الأرض "، ثم استعمل في كل ما انخفض قال أبو عثمان ابن القطاع: " غار الماء غوراً: غاض وغار النهار: اشتدّ، وغارت الشمس والقمر والنجوم غياراً: غابت، وغارت العين تغورُ غؤوراً، وغار الرجل على أهله يغار غيرةً وغاراً " [١]، فكلُ استعمالات مادة (غور) يُلحظ فيها معنى الانخفاض وهو الذهاب سُفْلاً، وعليه معنى قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ ﴾ (سورة الملك / ٣٠)، قال أبو عبيدة: " أي: غائراً، والعرب تصف الفاعل بمصدره وكذلك الاثنين والجميع على لفظ المصدر، ومعنى (غوْراً): ذاهباً قد غار في مذهب فلا تلحقه الرشاء، يعني لا تناله الدلاء، قال ابن عطية: " (الغور) مصدر يوصف به الماء المفرد والمياه الكثيرة، كقولك: رجل عَدْل ونحوه، ومعناه: ذاهباً في الأرض لا يستطاع تناوله."، فهو عكس الماء المعين الذي هو: " الماء الظاهر الذي تراه العيون " [٢]. والوصف بالمصدر فيه عدول عن اسم الفاعل (غائراً) مبالغة في الوصف، وكأنّ الماء صارت حقيقته غوراً، قال البقاعي: " ولما كان المقصود المبالغة، جعله نفس المصدر فقال (غورا) أي نازلاً في الأرض بحيث لا يمكن لكم نيله بنوع حيلة، بما دلّ على ذلك الوصف بالمصدر " [٣].

العدول عن اسم المفعول:

ورد العدول عن اسم المفعول في القرآن الكريم على أربعة أنواع، وهي العدول عن اسم المفعول إلى المصدر، واسم الفاعل، والصفة المشبهة، وصيغة المبالغة.

أولاً ـ العدول عن اسم المفعول إلى المبالغة:

ورد هذا النوع من العدول في صيغ عدّة، ولا سيما صيغة (فعيل)، ولكن المشكل هو أنها تنصرف إلى معنى المبالغة أحياناً، وإلى معنى الصفة المشبهة أحياناً أخرى، ولذا اقتصر البحث على ما أُجمع على أنه جاء للمبالغة وهي صيغة (كظيم) معدولاً بها عن (مكظوم).

---

(١) كتاب الأفعال: ٢ / ٢٢.

(٢) التفسير الكبير: ٣٠ / ٧٦.

(٣) نظم الدرر: ٢٠ / ٢٧١.

ـ العدول عن مكظوم إلى كظيم:

قال تعالى: ﴿ وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَاأَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ (سورة يوسف/ ٨٤)، في الآية وصفٌ لمآل سيدنا يعقوب عليه السلام بعد فِراق ابنه يوسف عليه السلام، ومعنى (كظيم) هنا أن يعقوب عليه السلام: مملوء من الغيظ على أولاده ومن الحزن على يوسف وأخيه، وهو مع ذلك لا يظهر ما يسوءهم، ففعيل هنا بمعنى مفعول [1]. وهو مشتق من (الكَظَم) وهو: " مَخْرَج النَفَس، يقال: أخذ بكَظَمِه، والكُظُوم: احتباس النَفَس، ويُعبّر به عن السكوت "[2]، ولكنه سكوت على حزن وغيظ حبيس صدر صاحبه، وعلى هذا القياس قيل: إنّ (كظيم) بمعنى (كاظم)؛ لأن يعقوب عليه السلام لم يكن يشكو إلى أحدٍ، بل كان يكتم في [illegible]ه، ويمسك همّه في صدره، وكان يكظمه أي يردّه إلى قلبه ولا يُرسله بالشكوى والغضب والضجر[3]. ولكنه بمعنى (مكظوم) أي مملوء من الحزن مع سدّ طريق نَفَسِه المصدور[4]، والتعبير بـ (كظيم) الدالّ على المبالغة عدولاً عن (مفعول) للدلالة على أنّ (كظيم): " شديد الكَظْم لامتلائه من الكرب، مانع نفسه من عمل ما يقتضيه ذلك بما آتاه الله من العلم والحكمة، وذلك أشد ما يكون على النفس وأقوى ما يكون للحزن، فهو فعيل بمعنى مفعول وهو أبلغ منه "[5]. فضلاً عن أن (كظم) تدور على المنع من الإظهار، ويلزمه الكرب لأنه من شأن الممنوع مما قد امتلأ منه، ويلزمه الامتلاء لأن ما دونه ليس فيه قوة الظهور "[6].

وقد يُوجّه المعنى إلى المبالغة في (كاظم) على أنَّ الكَظْم هو: الإمساك النفساني، والكاظم الذي لا يظهر الحزن بين الناس، وإنما يبكي في خَلْوته، ولكنّ الرأي الأول أرجح وهو أنْ يُوَجَّه (كظيم) على أن يكون بمعنى (مكظوم) وهو المحزون كقوله تعالى: ﴿ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ ﴾ (سورة القلم / ٤٨)[7]، أي: " مملوء من الحزن ممسك عليه لا يبثّه "[8].

ثانياً ـ العدول عن اسم المفعول إلى المصدر:

جاء هذا النوع من العدول على عِدّة صيغ منها: بَخْس، وكَذِب، وكُرْه، ومعناها: مبخوس، ومكذوب، ومكروه.

---

(١) ينظر: الكشاف: ٢ / ٤٩٨.

(٢) المفردات: ص ٧١٢.

(٣) المحرر الوجيز: ٧ / ٥١.

(٤) ينظر: التفسير الكبير: ١٨ / ٤٠٠.

(٥) نظم الدرر: ١٠ / ١٩٦.

(٦) نظم الدرر: ١٠ / ١٩٧.

(٧) ينظر: التحرير والتنوير: ١٣ / ٤٣.

(٨) الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ١٦٣.

- العدول عن مكذوب إلى كذب:

قال تعالى: ﴿ وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾ (سورة يوسف /١٨)، ومعناه مكذوب، وهو جعل المصدر في كلام العرب مفعولاً وبالعكس [١]. وقد قيل: إنه وصف بالمصدر للمبالغة، كأنّه نفس الكذب وعينه [٢]. وكونه (كذباً) لأن أخوة يوسف قالوا: ليعقوب ﷺ: ﴿ أَكَلَهُ الذِّئْبُ ﴾. وقد غمسوا قميصه في دم جَدْي. فقال: لقد كان هذا الذئب رفيقاً بابني مزّق جلده ولم يمزق ثيابه " [٣]. وهذا دليل على عدم وجود دم لا شك فيه وإن لم يكن دم يوسف ﷺ، وفي هذا القول رأيان: أولهما: أنه على المجاز، فيكون معناه: مكذوب فيه. وثانيهما: أن (كذباً) مصدر بمعنى مفعول، ومعناه: وجاؤوا على قميصه بدم مكذوب [٤]، ومنه قول العرب: (ماله عَقْل ولا معقول) .وقيل: إن المعنى ذو كذب على النسب بمعنى مكذوب فيه [٥].ومعنى النسب وصف الدم بالمصدر على سبيل المبالغة [٦].

والمهم أنّ التعبير بالمصدر (كَذِبٌ) عدولاً عن اسم المفعول (مكذوب) لإرادة الدلالة على المبالغة، قال البقاعي: " أطلق عليه المصدر مبالغة لأنه غير مطابق للواقع ؛ لأنهم ادّعوا أنه دم يوسف ﷺ والواقع أنه دم سخلة ذبحوها ولطخوه بدمها " [٧]. فهو دم حقاً لكنه ليس الدم المزعوم، فهو دم مكذوب [٨].

ثالثاً - العدول عن اسم المفعول إلى اسم الفاعل:

جاء هذا النوع من العدول في عدة صيغ، نتناول اثنتين منها بالدرس.

١ - العدول عن مدفوق إلى دافق:

قال تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۞ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ۞ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾ (سورة الطارق / ٥ - ٧)، ومعنى دافق: مدفوق على أنه فاعل بمعنى مفعول على مذهب أهل الحجاز في النعت يقولون: هذا سر كاتم، وهمّ ناصب، أي: مكتوم، ومنصوب [٩].. ومذهب سيبويه والزجاج أن (دافق) على النسب أي: ذو دفق ؛ على اعتبار أن معنى الدَّفْق في اللغة: دفق الماء بعضه لبعض كدَفْع الوادي والسيل إذا جاء يركب بعضه

---

(١) معاني القرآن، الفراء: ٢ / ٣٨.

(٢) الكشاف: ٢ / ٤٥١.

(٣) معاني القرآن، الفراء: ٢ / ٣٨.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٩ / ٩٨.

(٥) تفسير البيضاوي: ٣ / ٤٦.

(٦) ينظر: حاشية الجمل: ٢ / ٤٤١.

(٧) نظم الدرر: ١٠ / ٣١.

(٨) ينظر: التحرير والتنوير: ١٢ / ٢٣٨.

(٩) ينظر: معاني القرآن، الفراء: ٣ / ٣٥٣.

بعضاً، وعلى هذا المعنى يصح أن يكون الماء دافقاً لأن بعضه يدفع بعضاً فمنه دافق ومدفوق [١]. وقيل معنى الدفق هو: الصبّ بمرةٍ واحدةٍ فيكون دافق بمعنى منصبّ [٢].

والصحيح أنّ الدفق في اللغة يتنازعه معنيان الدفع والصبّ، وهما متقاربان لأن الدفق " هو دفع الشيء قُدُماً من ذلك دَفَقُ الماء وهو ماء دافقٌ " [٣]. كما قيل أن الدفق معناه: الصبّ، فيقال: دفق الماء والدمع يدفق دفقاً ودُفوقاً واندفق وتدفّق واستدفق: انصبّ، وقيل انصبّ بمرّة [٤]. ومن ذهب إلى معنى الصبّ ترجّح عنده (دَفَق) متعدياً، والذي ذهب إلى أنه بمعنى الاندفاع جعله لازماً، على اعتبار أن الماء يدفع بعضه بعضاً، وقد ذهب بعضهم إلى أن الأصل في الدَّفْق: أن يكون بمعنى الصب ويكون لصاحبه واسناده إلى الماء مجاز. وقيل: إن (دافق) على معنى النسب أي: من ماء ذي دفق. ويترجّح كونه بمعنى المفعول، وهو مذهب قطرب إذ يقال دفقت الماء إذا صببته، وهو مدفوق أي مصبوب، ومندفق أي منصبّ بقوة [٥].

٢ ـ العدول عن معصوم إلى عاصم:

ورد اسم الفاعل (عاصم) معدولاً عن اسم المفعول (معصوم) في قوله تعالى في قصة نوح ﷺ وابنه: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (سورة هود / ٤٢ ـ ٤٥)، أي: أن معناه: لا معصوم [٦]. إذ لا يُنكر أن يخرج المفعول على فاعل، فيكون المعنى: لا معصوم اليوم من أمر الله. و(العَصْم): هو الإمساك؛ لأنه مشتق من (العُصُم): وهي ما يُشدّ بها الحبال من نتوءات تعمل في القربة ونحوها ليُمكن الشدّ بها إذا حُمِلت على ظهر البعير ثم يُروى عليها [٧]. فيكون معنى: (لا عاصم) على هذا الأصل، أي: لا يوجد ثمَّة شيء يحفظ المعتصم به من الماء، فلمّا انتفى وجود العاصم انتفى وجود المعصوم، فيكون التعبير عن هذا المعنى باسم الفاعل (عاصم) أبلغ في نفي العصمة عن العاصين، والدليل على كون (عاصم) معدولاً عن (معصوم) الاستثناء المتصل عند من رأى (مَنْ) في محل نصب على الاستثناء فيصير المعنى: لا معصوم من أمر الله وهو الغرق والهلاك إلاّ الذين رحمهم الله فأنجاهم في السفينة.

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز: ١٥ / ٣٩٨.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ٨ / ٤٥٥.

(٣) مقاييس اللغة: ٢ / ٢٨٦.

(٤) ينظر: لسان العرب: ١١ / ٣٨٧.

(٥) التفسير الكبير: ٣١ / ١٢٩.

(٦) ينظر: تفسير غريب القرآن: ابن قتيبة: ص ٢٠٤.

(٧) ينظر: لسان العرب: ١٢ / ٤٠٧.

رابعاً ـ العدول عن اسم المفعول إلى الصفة المشبهة:

ورد هذا النوع من العدول في صيغة (رجيم) المعدولة عن اسم المفعول (مرجوم) على أن (رجيم) صفة مشبهة .

ـ العدول من مرجوم إلى رجيم:

وردت الصفة المشبهة (رجيم) معدولاً بها عن اسم المفعول (مرجوم) في قوله تعالى : ﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (الحجر/١٧) ، وقوله تعالى : ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ (الحجر / ٣٤) ، أي أن الله تعالى ذكره بقوله لإبليس اخْرُجْ من الجنة أو السماء فإنك رجيم ، والرجيم : المرجوم صُرِفَ من مفعول إلى فعيل [١] . وقد اختلف في معناه ، فقيل : المشتوم ، والملعون ، والمطرود [٢] . وأصل الرَّجم في اللغة : الرمي بالحجارة ، يُقال : رجمه يَرْجُمُه رجماً فهو مرجوم ورجيم . ومنه استعير للطَّرد واللَّعن والشَّتم [٣] . على سبيل الإبعاد ، قال القرطبي : "الرجيم أي : المُبْعَد من الخير المهان"[٤] . والرجيم وصف اختصّ بالشيطان لأنه "مطرود من الخير والكرامة فإنَّ مَنْ يُطرد يرجم بالحجر ، أو هو شيطان يُرجم بالشهب "[٥] . فرجيم صفة مشبهة جاءت معدولة عن اسم المفعول (مرجوم) للدلالة على أن وصف الرجم وهو الطرد واللّعن ثابت ومستمر في الشيطان ؛ ولذا قيل : إنّه : مطرود عن الخير كلّه ومن الكرامة.[٦]

الخاتمة:

تلك صور من العدول في صيغتي اسم الفاعل والمفعول ، وقد جاءت في الذكر الحكيم ، وكان العدول عن معنى البنية اللفظية الأصلي فيها لغاية بلاغية أو نكتة فنية ، وقد حاول البحث أن يرصد بعضاً منها قاصداً أن يظهر دلالات ذلك العدول وجمالياته. وهذا ما أكد أن العدول طاقة تعبيرية فذة هي أحد مكامن الأسرار الربانية للإعجاز اللغوي في القرآن الكريم ، ولاسيما أنه لم يأتِ في القرآن الكريم إلاّ مسوغاً منضبطاً خاضعاً لمعيار معنوي ثابت.

---

(١) جامع البيان : ١٤ / ٣٢ ؛ .
(٢) ينظر : جامع البيان : ١٤ / ٣٢ .
(٣) ينظر : المفردات : ص ٣٤٥ .
(٤) الجامع لأحكام القرآن : ١ / ٩٠ .
(٥) تفسير البيضاوي : ٣ / ٣٦٩ .
(٦) ينظر : تفسير القرآن العظيم : ١ / ١٧ .

المصادر والمراجع:

١ ـ **الأخفش الأوسط**، أبو الحسن سعيد بن مسعدة، **معاني القرآن**، ١٩٨١، صنعة: الإمام أبي الحسن تحقيق: الدكتور فائز طه، دار البشير ودار الأمل ط٣.

٢ـ **الأصفهاني، الراغب**، الحسين بن محمد بن المفضل، **مفردات ألفاظ القرآن**، ١٩٩٢، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت ط١.

٣ - **الآلوسي**، شهاب الدين السيد محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ١٤٠٤ هـ تحقيق: الدكتور مصطفى ديب، دار احياء التراث العربي، بيروت ط ٣.

٤ ـ **الياس، منى**، ١٩٨٥، **القياس في النحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي**، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط١.

٥- **الأنباري**، أبو البركات، كمال الدين بن محمد، لمع الأدلة، ١٩٧١، بن محمد الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني في(رسالتان لابن الأنباري)، دار الفكر بيروت، ط٢.

٦ـ **البقاعي**، برهان الدين أبو الحسن ابراهيم بن عمر البقاعي نظم الدرر في **تناسب الآيات والسور**، ١٩٦٩، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١.

٧- **البيضاوي**، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، (**تفسير البيضاوي المسمّى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل**)د.ت، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٨- **الجرجاني**، عبد القاهر، **أسرار البلاغة** ١٩٧٨.عبد القاهر الجرجاني صححها محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت.

٩ ـ **ابن جني**، أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، ١٩٥٢، : صنعة أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن دار الكتب المصرية، القاهرة.

١٠ـ **أبو حيان الأندلسي** محمد بن يوسف بن علي النحوي الأندلسي، **البحر المحيط**: د.ت، مكتبة ومطابع النصر الحديثة، الرياض.

١١- **الرازي**، فخر الدين محمد بن عمر **التفسير الكبير المسمّى (مفاتح الغيب)**، ١٩٨٥، الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣.

١٢- **الزركشي**، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، ١٩٨٠: الإمام، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ، دار الفكر، القاهرة، ط ٣.

١٣ ـ **الزمخشري**، جار الله محمود بن عمر **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**١٩٤٧، دار الكتاب العربي، بيروت .

١٤- **أبو السعود**، محمد بن محمد العمادي، **تفسير أبي السعود المسمّى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم** د.ت، ، أشرف على الطبع: محمد عبد اللطيف، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر .

١٥ ـ **سيبويه**، عمرو بن عثمان، **كتاب سيبويه**، ١٩٨٨، : تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٦- **السيوطي**، جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة**، ١٩٨٥. ضبطه وصححه محمد أحمد جاد المولى ورفاقه، مصر.

١٧- **الشعراوي**، متولي **تفسير الشعراوي وهي (خواطر فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي حول القرآن الكريم)**، ١٩٩١، طبع أخبار اليوم، قطاع الثقافة، القاهرة .

١٨- **ابن عاشور**، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، **د.ت**، : الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، د . ت .

١٩- **أبو عبيدة**، معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، ١٩٧٠، عارضه بأصوله وعلّق عليه: الدكتور محمد فؤاد سزكين، ط ٢، مكتبة الخانجي، دار الفكر، القاهرة، ط٢.

٢٠- **العسكري**، أبو هلال، **الفروق في اللغة**، ١٩٧٣، : تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢١- **ابن عطية**، عبد الحق، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ١٩٧٧، أبو محمد عبد الحق بن عطية تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العال السيد ابراهيم، ومحمد الشافعي، مؤسسة دار العلوم ط١ .

٢٢- **العلوي**، يحيى بن حمزة، **كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ١٩٨٢. أشرف على مراجعته وضبطه وتدقيقه: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م .

٢٣- **ابن فارس**، **مقاييس اللغة**، ١٩٧١، تحقيق محمد عبد السلام هارون، ط ٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر .

٢٤- **الفراء**، أبو زكريا يحيى بن زياد، **معاني القرآن** ١٩٨٠: تحقيق: محمد علي النجّار، وأحمد يوسف نجاتي، وعبد الفتاح، اسماعيل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط٢.

٢٥- **ابن قتيبة**، أبو عبد الله بن مسلم **تفسير غريب القرآن** ١٩٧٨١، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦ ـ **القرطاجني**، حازم، أبو الحسن، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ١٩٨١ تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط٢ .

٢٧ ـ **القرطبي**، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، ١٩٨٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٢٨ ـ **ابن القطاع**، **علي بن جعفر**، **كتاب الأفعال**، ١٣٦٠هـ: أبو القاسم علي بن جعفر، دائرة المعارف العثمانية بعاصمة الدولة ا حيدر آباد الدكن، ط١ .

٢٩- **ابن كثير**، أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم** ١٤٠١ هـ، تحقيق: خالد العك، ومروان سوار، دار الفكر، بيروت ط ٢ .

٣٠ ـ **المبرد**، أبو العباس المبرد المقتضب، د.ت، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب بيروت .

٣١- **المسدي**، عبد السلام، **الأسلوبية والأسلوب**، ١٩٨٢، الدكتور عبد السلام، الدار العربية للكتاب، الرباط، ط٢.

٣٢- **ابن المعتز**، عبد الله، **كتاب البديع**، ١٩٧٩، ، تحقيق: اغناطيوس كراتشكوفسكي، ط٢، دار المسيرة، مكتبة المثنى، بغداد .

٣٣- **ابن منظور**، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري لسان العرب، د ت، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٣٤- **هنداوي**، عبد الحميد أحمد يوسف، **الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم** ـ دراسة **نظرية تطبيقية ٢٠٠١** المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت ط١ .

٣٥- **ياقوت**، محمود سليمان، **ظاهرة التحويل في الصيغ الصرفية** ١٩٨٥، دار المعرفة الجامعية، مصر.

٣٦ ـ **ابن يعيش**، موفق الدين يعيش بن علي، **شرح المفصل**، د.ت، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة.

□□

الاتّساعُ عِندَ ابن الشجري (ت٥٤٢هـ)

د. سعد الدين إبراهيم المصطفى*

ملخص البحث

يتحدَّث هذا البحث عن الاتساع عند أوائل النُّحاة وأشهرهم،ويتضمَّن خمسة مباحث، الأول: الحذف: وهو الحذف المشتمل على حقيقة الإعراب والمعنى، واطِّراد القاعدة النحوية.فقد عُنِي النُّحاة بالقاعدة النحوية، وما يستند إليها من أحكام نحوية، وكانوا يتوسعون في القواعد بحسب ما يرد إليهم من شواهد، مؤيدين ومنتقدين، وكانوا يُضمِرُون أو يَحذِفُون ثم يقدِّرون المحذوف تبعاً للقاعدة النحوية.

والمبحث الثاني: الحمل على المعنى أو التوهُّم، وموضوع الحمل على المعنى أو ما يُسمَّى على التوهم من المواضيع اللغوية المهمَّة فهو يتصل بالمستويين النحوي والصرفي، ويأتي في القرآن الكريم وكلام العرب، النثر والشعر.

والمبحث الثالث: التضمين وهو إشراب معنى فعلٍ لفعلٍ لِيُعاملَ مُعامَلَتَهُ، وبعبارة أخرى: هو أن يَحمِلَ اللفظ معنى غير الذي يستحقه بغير آلة ظاهرة. ثم قال بعضهم: التضمين هو أن يُستَعمَلَ اللفظ في معناه الأصلي، وهو المقصود أصالة، لكن قُصِدَ تبعية معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ،

* أستاذ النّحو والصرف المساعد بجامعة طيبة- فرع العلا/ عضو الهيئة العلمية بمجمع اللغة العربية بدمشق.

أو يقدَّر له لفظ آخر، فلا يكون التضمين من باب الكناية، ولا من باب الإضمار، بل من باب الحقيقة التي فيها قُصِد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة.

والمبحث الرَّابع: هو وضع بعض الصيغ موضع بعض وحمل الفرع على الأصل فقد تقع بعض المصادر موضع بعض مع الاتفاق في لفظ الفعل، وعدم الاتفاق في مواضع أخرى، كلُّ ذلك يعطي الكلام اتساعاً وبياناً.

والمبحث الخامس: وضع أحد حروف المعاني موضع آخر، والأصل استعمال الحرف فيما وضع له، ولابُدَّ حين يخرج عن معناه إلى معنى آخر، أن تقوم البيِّنة والدليل القاطع. وقد ذكر صاحب الأشباه والنظائر ذلك بقوله: والأصل في كلِّ حرف أن يكون دالاً على ما وضع له في الأصل، فمن تمسَّك بالأصل فقد تمسّك باستصحاب الحال، ومن عدل عن الأصل بقي مرتهناً بإقامة الدليل.

مقدمة:

الاتِّساع يتناول التقديم والتأخير، وتضمين فعل معنى فعل آخر، وإنزال الكلم بعضه موضع بعض، كإنزال الجامد منزلة المشتق، والمعارف منزلة النكرات، والمعاني منزلة الأعيان. ولا ننكر أبداً أنَّ هذا الباب موجود منذ سيبويه، ولكنَّ الاختلاف في المصطلح لدى النحاة جعله مبهماً وغامضاً أحياناً، وعدّه بعضهم اتساعاً في أحكام كثيرة على حين عدّه آخرون ضرورة في الشعر، أو قال بعضهم عنه: إنَّه توسُّع أو تجوُّز أو حذف على غير قياس أو تضمين.

وما يهمُّني في بحثي عن الاتساع هو ما كثر وشاع في كتب النحاة من الحذف ومنه المشتمل على حقيقة الإعراب والمعنى، واطِّراد القاعدة النَّحوية، والحمل على المعنى أو على التوهُّم والتضمين، ووضع الصيغ موضع بعض، ووضع أحد حروف المعاني مكان بعض.

العرض:

لغة: اتَّسعَ أصلها أو تَسَعَ أبدلت الواو تاء، وأُدغمت في التاء الثانية. واتَّسع أكثر وأقيس. واستَوسَعَ الشيء: وجدَهُ واسِعاً، وطلبَهُ واسعاً، وأوسَعَهُ ووسَّعَهُ: صيَّرَهُ واسِعاً. ومنه قوله تعالى: (والسَّماءُ بَنَيناهَا بأيدٍ وإنَّا لَمُوسِعُون)، أراد: جعلنا بينها وبين الأرض سعة. وأوسَعَ الرجُلُ: صار ذا غنًى وسعة. وتوسَّعُوا في المجالس، أي تفسَّحُوا. والتوسيع: خلاف التضييق. ووسَّعْتُ البيت وغيره فاتَّسع واستوسع[1]. وقال الزمخشري: وسِعَ المكانُ وغيره سَعَةً واتَّسع وتوسَّع، قال النابغة:

---

(1) لسان العرب مادة (وسع)، والآية ٤٧ من سورة الذاريات. وينظر القاموس المحيط مادة (وسع).

تَسَعُ البلادُ إذا أتيتُكَ زائراً وإذا هَجَرْتُكَ ضاقَ عنّي مَذهَبِي

ولي في هذا المكان متّسعٌ[١].

وقبل الكلام عن الاتساع لابدَّ من السؤال: ما المقصود بالاتِّساع؟ وهل هو ظاهرة نحوية أو بلاغية؟ وهل نظر النحاة إليه نظرة واحدة؟ وما الفرق بين الاتِّساع والضرورة؟ وما هو الاتِّساع عند النُّحاة؟

الاتِّساع في عرف النُّحاة ضرب من الحذف والاختصار، فهو يقوم مقام المحذوف ويُعرَب بإعرابه[٢]. ولم يقف النحاة عند هذا الحدّ بل زادوا عليه. قيل عنه: هو ضرب من الحذف على غير قياس، وإنزال الكلم بعضه موضع بعض، كإنزال الجامد منزلة المشتق، والمعارف منزلة النكرات، والمعاني منزلة الأعيان، ووضع أحد حروف المعاني موضع آخر، وتضمين فعلٍ معنى فعل آخر[٣].

والاتساع ظاهرة نحوية وبلاغية، فالنحاة سمّوه اتِّساعاً والجرجاني من أهل البلاغة سمّاه مجازاً[٤]. وهو في النثر اتساع، وفي الشعر ضرورة، وقد يجوِّز بعض أصحاب الأمالي الاتساع في النثر والشعر أحياناً كابن الشجري، وسآتي على مواضع كثيرة من ذلك، وقد يكتفي على تسميته في الشعر ضرورة كغيره من أصحاب الأمالي كابن الحاجب وثعلب.

وأول من ذكر الاتِّساع سيبويه، فقال: هذا باب ما يكون فيه المصدر حيناً لسعة الكلام والاختصار، وذلك قولك: متى سِيرَ عليه؟ فيقول: مَقْدَمَ الحاجِّ، وخفوقَ النجم، وخلافةَ فُلانٍ، وصَلاةَ العَصرِ. فإنَّما هو: زَمنَ مَقْدَمِ الحاجِّ، وحينَ خُفُوقِ النَّجمِ، ولكنه على سعة الكلام والاختصار.

وإن قال: كَمْ سِيرَ عليه؟ فكذلك: إن رَفَعْتَهُ أجمعَ كان عربيًّا كثيراً. وينتصب على أن تجعل «كَمْ» ظرفاً، وليس هذا في سعة الكلام والاختصار بأبعد من: صِيدَ عليهِ يومانِ، ووُلِدَ لَهُ ستونَ عاماً. وتقول: سِيرَ عليهِ فرسخانِ يومينِ؛ لأنَّك شغلْتَ الفعلَ بالفرسخين، فصار كقولك: سِيرَ عليهِ بعيرُكَ يومَينِ. وإن شئْتَ قُلْتَ: سِيرَ عليهِ فرسخينِ يومانِ، أيُّهما رفعت صار الآخر ظرفاً. وإن شئت نصبته على الفعل في سعة الكلام لا على الظرف، كما جاز: يا ضاربَ اليومَ زيداً، أو يا سائرَ اليومَ فرسخينِ[٥].

---

(١) أساس البلاغة مادة (وسع)، ولم أجد البيت في ديوانه النابغة الذي فيه قصيدة على وزنه ورويه.

(٢) الأصول في النحو ٢: ٢٥٥.

(٣) الاتساع في النحو العربي د.أسيدة شهبندر ص (أ) من المقدمة.

(٤) دلائل الإعجاز ص٤٩.

(٥) الكتاب ١: ٢٢٢- ٢٢٣.

وفي موضع آخر (باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتّساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار). فمن ذلك أن تقول على قول السائل: كَمْ صِيدَ عليه؟ و«كَمْ» غير ظرفٍ لما ذكرت لك من الاتّساع والإيجاز، فتقول: صِيدَ عليه يومان. وإنّما المعنى صِيدَ الوحشُ في يومين، ولكنه اتّسع واختصر. ولذلك أيضاً وضع السائل «كم» غير ظرف. ومن ذلك أن تقول: كَم سِيرَ عليه؟ و«كَمْ» غير ظرف، فيقول: يومُ الجُمعةِ، ويومان. فـ«كُمْ» هاهنا بمنزلة قوله: ما صِيدَ عليه، وما وُلِدَ لَهُ من الدَّهر والأيام؟ فليس «كم» ظرفاً، كما أنَّ «ما» ليس بظرف. ومن ذلك أن يقول: كم ضُرِبَ بِهِ؟ فتقول: ضُرِبَ بِهِ ضَرْبَتان، وضُرِبَ بِهِ ضَرْبٌ كثيرٌ[1].

وكما نرى هذا الصنيع عند سيبويه نراه عند أبي العبّاس المبرّد في كتابه (المقتضب) نلاحظ أنَّ التعبير بالحذف هو الشائع، ورغم ذلك فإنّه يستعمل الإضمار أحياناً إلى جانب الحذف، مثل قوله: «واعلَمْ أنَّ المصدرَ كسائر الأسماء إلّا أنّه اسم للفعل فإذا نصبت فعلى إضمار الفعل»[2] في قول جرير:

إيّاكَ أنتَ وعبدَ المسيحِ أن تَقرَبا قِبلةَ المَسجدِ

وقوله: فإن اضطر شاعر جاز لأنّه يشبهه للضرورة بقوله: أن تقربا. وعلى هذا.

إيّاكَ إيّاكَ المِراءَ فإنّهُ إلى الشرِّ دَعّاءٌ وللخيرِ جالِبُ

فأضمر بعد قوله: إيّاك فعلاً آخر على كلامين، لأنّه لمّا قال: إيّاك، أعلمه أنّه يزجره فأضمر فعلاً يريد: «اتّقِ المِراءَ يا فتى»[3].

وابن جني يسود عنده التعبير بالحذف في كتابه (الخصائص)، ولكنه يعبّر عنه بالإضمار لتلاقيهما في الغرض، مثل قوله وهو يتحدّث عن حذف «كان» في هذا البيت:

أسَكْرانُ كانَ ابنَ المَراغةِ إذ هَجا تميماً ببطنِ الشّامِ أم مُتَساكِرُ

وابن المراغة هذا خبر «كان» الظاهرة، وخبر «كان» المضمرة محذوف معها[4]. فالتعبيران متجاوران، وهذا اتساع.

---

(1) الكتاب ١: ٢١٢.

(2) المقتضب ٣: ٢٢٦.

(3) المقتضب ٣: ٢١٣.

(4) الخصائص ٢: ٣٧٥. وينظر الكتاب ١: ٤٩. والبيت للفرزدق يهجو جريراً. والمراغة: الأتان التي لا تمتنع من الفحول.

وأكّد ابن السراج مصطلح الاتساع ورأى فيه ضرباً من الحذف، إذ تقيم فيه مثلاً – المضاف إليه مقام المضاف، أو تجعل الظرف يقوم مقامَ الاسم. فأمّا الاتساع في إقامة المضاف إليه مقام المضاف، فنحو قوله تعالى: «واسأَلِ القَرية»[1]، تريد: أهلَ القرية، وقول العرب: بنو فلان يطؤهم الطريق، يريدون: أهل الطريق، وقوله تعالى: «ولَكنَّ البرَّ مَنْ آمنَ باللهِ»[2]، إنَّما هو برُّ مَنْ آمنَ باللهِ.

وأمّا اتساعهم في الظروف فنحو قولهم: «صِيدَ عليه يومان» وإنَّما المعنى: صِيدَ عليه الوحشُ في يومين. «ووُلِدَ لَهُ ستُّونَ عاماً»، والتأويل: وُلِدَ له الولَدُ في ستين عاماً. ومن ذلك قوله عزَّ وجلَّ: «بل مَكرُ اللَّيلِ والنَّهارِ»[3]، وقولهم: نهارُكَ صائمٌ وليلُكَ قائمٌ، وإنَّما المعنى: «أنَّك صائمٌ في النَّهار، وقائمٌ في اللَّيل. وهذا الاتساع أكثر في كلامهم من أن يُحاط به، وتقول: «سِرْتُ فَرسَخَين يومَين»[4]، إن شئت نصبت انتصاب الظروف، وإن شئت جعلت نصبهما بأنَّهما مفعولان على السعة، وعلى ذلك قولك: «سِيرَ بزيدٍ فَرسَخَانِ يومَين»، إذا جعلت الفرسخين يقومان مقام الفاعل، ولك أن تقولَ: سِيرَ بزيدٍ فَرسَخَين يومَانِ، فتقوم اليومين مقام الفاعل[5].

ولخّصَ السيوطي (ت٩١١هـ) من المتأخرين الاتساع، فرأى أنَّ الحذف هو توسُّع في كلام العرب «والتوسُّع في الظرف جَعْلُهُ مفعولاً به على طريق المجاز، فيسوغ حينئذٍ إضماره غير مقرون بـ(في)، نحو: اليومَ سِرتُهُ»[6]. كما أنَّ البغدادي (ت١٠٩٣هـ) من المتأخرين قال عن الاتساع: «هو أن يقول الشاعر بيتاً يتسع فيه التأويل، فيأتي كلُّ واحد بمعنى، وإنَّما يقع ذلك لاحتمال اللفظ وقوته واتِّساع المعنى»[7].

أمّا ما يهمُّني في بحثي عن الاتساع فهو ما كثر وشاع في كتب النحاة من الحذف والحمل على المعنى أو على التوهم والتضمين، ووضع الصيغ موضع بعض، ووضع أحد حروف المعاني مكان بعض.

المبحث الأوَّل: الحذف

إنَّ الحذف في كلام العرب سمة من سمات العربيّة، وقد يُحذَفُ من الكلام أجزاء هامة، فنجد في حذفها خصوصية، فكثيراً ما يَردُ مجاز الحذف في الاستعمال أبلغ من الحقيقة، فهو يُلطِفُ الكلام، ويكسبه حلاوة،

---

(1) الآية ٨٢ من سورة يوسف.
(2) الآية ١٧٧ من سورة البقرة وينظر المقتضب ٣: ٢٣١.
(3) الآية ٣٣ من سورة سبأ.
(4) الكتاب ١: ٢٢٢- ٢٢٣.
(5) الأصول في النحو ٢: ٢٥٥- ٢٥٦.
(6) همع الهوامع ١: ١٠٦ و١: ٢٠٣.
(7) الخزانة ١: ٥٤٧.

ويكسوه رشاقة. فالحذف باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فترك الذكر أفصح من الذكر[١].

وللحذف أوجه متعدّدة ظاهرة ماثلة، مثولها أوجدَ لدى النحاة والبلاغيين عنايةً دقيقةً جعلهم يتفننون في إطلاق عددٍ من المصطلحات عليها، وعلى أقسام عديدة للمحذوفات في كلام العرب، بعضها يُعدُّ من أقسام الحذف، فيوجَّه على ما ينبغي له بسبب المعاني والأغراض التي يُصاغ لها الكلام، بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض. وهذا آتٍ من العناية بالعلاقة الوظيفية والدلالية الحاصلة بين مفردات اللغة في العبارة أو الجملة المعبِّرة تعبيراً منطقياً، أو حتّى في اللفظة الواحدة، فنجد الاكتفاء في الجملة، والاجتزاء في خبر المبتدأ، والطرح والإسقاط للحرف، ونحو ذلك[٢].

وسأتي على أنواع من الحذف فيها اتساع، وتُوجّه توجيهاً وفقاً للمعنى والقاعدة النحوية، منها:

أ- الحذف المشتمل على حقيقة الإعراب والمعنى:

من ذلك قوله تعالى: «أَيُحِبُّ أَحَدُكُم أَنْ يَأْكُلَ لَحمَ أَخِيهِ مَيتاً فَكَرِهتُمُوه»[٣]، الهاء في «كرهتموه» عائدة على الأكل، وفي الكلام اختصار شديد، والتقدير: أنَّ الجملة التي هي «كرهتموه» خبر لمبتدأ مقدّر، وبعدها تقدير كلامين حذفا للدلالة عليهما، كأنّه قيل: فأكْلُ لحم أخيكم ميتاً كرهتموه، والغِيبة مثلُه فاكرهوها، والجملة من المبتدأ المحذوف وخبره معطوفة على الجواب الذي يقتضيه الاستفهام، لأنَّ قوله: «أَيُحِبُّ أَحَدُكُم أَنْ يَأْكُلَ لَحمَ أَخِيهِ مَيتاً فَكَرِهتُمُوه»، جوابه: لا و«لا» إنّما تقع في الجواب نائبة عن جملة، وكذلك كلُّ حرف جوابي، وتقدير الجواب: لا يحبُّ أحدٌ منّا ذلك، فقيل لهم: فأكْلُ لحم أخيكم ميتاً كرهتموه، والغيبة مثله فاكرهوها.

«واتَّقُوا الله» فيجوز أن يكون قوله: «واتَّقوا الله» معطوفاً على هذا الأمر المقدّر، ويجوز أن يكون معطوفاً على ما تقدّم من الجملة الأمرية، وهي قوله: «اجتَنبوا كثيراً مِنَ الظَّنِّ»، ويجوز أن يكون معطوفاً على الجملة النهيية التي هي قوله: «ولا يَغتَبْ بَعضُكُم بَعضاً» فإن عطفْتَه على المحذوف المقدّر فحسنٌ، ونظيره قوله تعالى: «اضرِبْ بِعَصَاكَ الحَجَرَ فانفجَرَتْ»[٤].

وابن الشجري في أماليه كان يهتم بالمعنى ويُعنى به عناية فائقة، فالإعراب موافق للمعنى، ومطابق للقاعدة النحوية. وتنبّه إلى حذوفات القرآن ورأى فيها توجيهاً نحوياً مشتملاً على حقيقة الإعراب مع المعنى، فقال في الآية

---

(١) دلائل الإعجاز ص١٠٣.

(٢) أسلوب الحذف في اللغة العربية، د.أيمن الشوّا، ص١٦.

(٣) الآية ١٢ من سورة الحجرات.

(٤) الآية ٦٠ من سورة البقرة. وينظر معاني القرآن للزجاج ٥: ٣٧.

السابقة، والتقدير: فضَرَبَ فانفجرت، وقد جاء أكثر من هذا، وهو تقدير معطوفين، في قوله جلَّ اسمه: «فقُلْنا اضرِبُوهُ ببعضِها، كذلكَ يُحيي اللهُ المَوتَى»[1]، التقدير: فضربوه فحيي، وجاء ما هو أشدُّ من هذا، وهو تقدير ثلاث جمل معطوفة في قوله تعالى: «وقالَ الَّذي نَجا مِنهُما وادَّكَرَ بَعدَ أُمَّةٍ أنا أُنبِّئُكُم بتأويلِهِ فأرسِلونِ»[2] ثم قال: «يُوسُفُ أيُّها الصِّدِّيقُ» فالتقدير: فأرسَلُوهُ فأتى يوسف، فقال له: يوسف أيُّها الصديق. فحذوف القرآن كثيرة عجيبة، والذي ذكرته لك من التقديرات والحذوف في هذه الآية مشتمل على حقيقة الإعراب مع المعنى[3].

ورأي ابن الحاجب أنَّ قيمة الحذف تأتي في بناء الجملة، حين تَتِمُّ المطابقة بين المعنى والقاعدة النحوية، وذكر ذلك في معرض كلامه عن الفرق بين التضمين والتقدير، فقال: الفرق بين التضمين وبين التقدير في قولنا: بُنِيَ «أينَ» لتضمُّنه معنى حرف الاستفهام، وضربتُهُ تأديباً، منصوب بتقدير اللام، وغلامُ زيدٍ، مجرور بتقدير اللام، وخرجْتُ يومَ الجُمعَةِ، منصوب بتقدير «في» فالتضمين يُراد به أنَّه في معنى المتضمَّن على وجه لا يصحُّ إظهاره معه. والتقدير أن يكون على وجه يصحُّ إظهاره معه، سواء اتَّفقَ الإعراب أو اختلف، فإنَّه قد يختلف في مثل قولك: ضَربتُهُ يومَ الجُمعَةِ، وضَربتُهُ في يومِ الجُمعَةِ.

والفرق بينهما أنَّه إذا لم يختلف الإعراب كان مراداً وجودُه، فكان حكمُهُ حُكمَ الموجود. وإذا اختلف الإعراب كان المقدَّر غير مرادٍ وجودُه، فيصل الفعل إلى متعلَّقه فينصبه[4].

وعوَّل الشريف المرتضى في أماليه على المعنى في الحذف كثيراً، فقد تستحسن العرب الحذف في بعض المواضع لاقتضاء الكلام المحذوف ودلالته عليه، وهذا اتساع في الحكم النحوي، من ذلك قوله تعالى: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بإثمِي وإثمِكَ، فتكونَ مِنْ أصحابِ النَّارِ»[5]، فيكون المراد: إنِّي أُريدُ زَوالَ أن تَبُوءَ بإثمِي وإثمِكَ، لأنَّه لم يرد له إلا الخير والرُّشد، فحذف «الزوال» وأقام «أنْ» وما اتصل بها مقامه، كما قال تعالى: «وأُشرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ العِجلَ بكُفرِهِم»[6]، أراد «حبَّ العِجلِ» فحذف «الحبّ» وأقام «العجل» مقامه.

(1) الآية ٧٣ من سورة البقرة.
(2) الآيتان ٤٥- ٤٦ من سورة يوسف.
(3) أمالي ابن الشجري ١: ٢٣٠- ٢٣١.
(4) أمالي ابن الحاجب ٢: ٨٢٦.
(5) الآية ٢٨ من سورة المائدة.
(6) الآية ٩٣ من سورة البقرة.

وذكر وجهاً آخر، وهو أن يكون المعنى: إني أريد ألّا تبوء بإثمي وإثمك أي: أريد ألّا تقتلني ولا أقتلك، فحذف «لا» واكتفى بما في الكلام، كما قال تعالى: «يبيّن اللهُ لكُم أنْ تَضِلُّوا»[١]، معناه ألا تضلوا، وكقوله تعالى: «وألقَى فِي الأرضِ رَواسِيَ أنْ تَمِيدَ بِكُم»[٢]، معناه ألّا تميد بكم، وكقول الخنساء[٣]:

فأقسَمْتُ آسَى عَلَى هَالِكٍ ... وأسألُ نائحةً مَا لَهَا

وقال امرؤ القيس[٤]:

فقُلْتُ يَمِينَ اللهِ أبرحُ قاعِداً ... ولَو قَطَعُوا رأسِي لَديكِ وأوصَالِي

أراد: لا أبرح. وقال عمرو بن كلثوم[٥]:

نَزَلْتُم مَنزِلَ الأضيافِ مِنَّا ... فَعجَّلْنا القِرى أنْ تَشتِمُونا

أراد: ألّا تشتمونا، والشواهد في هذا الاتساع كثيرة جداً[٦].

ب- اطّراد القاعدة النحوية:

عُنِي أصحاب الأمالي بالقاعدة النحوية، وما يستند إليها من أحكام نحوية، وكانوا يتوسعون في القواعد بحسب ما يرد إليهم من قراءات وشواهد، وما أملوه مقدمين آراءهم، مؤيدين ومنتقدين، وكانوا يضمرون أو يحذفون ثم يقدّرون المحذوف تبعاً للقاعدة النحوية. من ذلك ما ذكره ابن الشجري في توجيه بيت المتنبي[٧]:

جرَّبتُ مِن نارِ الهوى ما تنطفِي ... نارُ الغضا، وتَكِلُّ عمّا تَحرِقُ

ويتوجّه فيه سؤال عن معنى «ما» الأولى، وسؤال عن الفاعل المستكن في «تحرق» إلى أيّ النارين يعود؟ وسؤال عمّا فيه من الحذوف، وسؤال عن الجارّ الذي هو «عن» بم يتعلّق؟ فإن الفعل «انطفأ» و«تكلُّ» كلاهما ممّا يتعدى بـ«عن».

---

(١) الآية ١٧٦ من سورة النساء.

(٢) الآية ١٥ من سورة النحل.

(٣) ديوان الخنساء ص٢٠٢، وآسى: أحزن. ونائحة: باكية.

(٤) ديوان امرئ القيس ص٥٨.

(٥) معلقة عمرو بن كلثوم شرح التبريزي ص٢٣٥.

(٦) أمالي المرتضى ٢: ٤٨- ٤٩.

(٧) ديوان المتنبي ٢: ٣٣٣.

وأمّا «ما» من قوله: «ما تنطفي» فمصدرية، والضمير الذي في «تحرق» عائد على «نار الهوى»، وقوله: «عمّا تحرق» متعلّق بـ«تكلّ» ومعمول «تنطفي» محذوف، كقولك: رضيْتُ وصفحْتُ عن زيد. أردْتُ: رضيْتُ عَن زيدٍ وصفحْتُ عَن زيدٍ. فحذفْتَ معمول الأول لدلالة معمول الثاني عليه، والقاعدة في ذلك أنَّ الثاني أقرب إلى المعمول.

والمحذوف الثاني: العائد إلى «ما» الثانية من صلتها، وفيه حذفان آخران، لأنَّ تقدير معنى البيت: جرَّبْتُ من قوة نار الهوى، لابدَّ من تقدير هذين المضافين، القوة والإحراق، لأنَّ المعنى يقتضيهما، وإنَّما خصَّ الغضا، لأنَّ نارَه أشدُّ النيران وأبقاها[1].

ولم يقتصر توجيه ابن الشجري على النثر والشعر بل تكلّم عن الحذف في القراءات القرآنية، وكان توجيهه تبعاً للقاعدة النحوية المطردة، إذ أثبت قوّة اللفظ والمعنى وصحة القاعدة التي ارتكزت على المسموع الكثير الفصيح. من ذلك إجابته حين سئل عن قوله تعالى: «إنَّ اللهَ وملائكتُهُ يصلُّونَ عَلَى النَّبيِّ»[2]، برفع «وملائكته». إنَّ رفع «الملائكة» بالابتداء، و«يصلون» خبر عنها، وخبر «إنَّ» محذوف لدلالة الخبر المذكور عليه، فالتقدير: إنَّ الله يصلي على النبي، وملائكته يصلون على النبي، فحُذِفَ الخبر الأول لدلالة الثاني عليه، ونظير ذلك قول الشاعر[3]:

نَحنُ بِما عِندَنا وأنتَ بِما عِندَكَ راضٍ، والرأيُ مُختَلِفُ

أراد: نحن بما عندنا راضون، فاجتزأ بذكر «راضٍ» عنه، ومثله حذف أحد الخبرين من قول الله عزَّ وجلَّ: «واللهُ ورسولُهُ أحقُّ أنْ يرضُوهُ»[4]، ولو كان «أحقُّ» خبراً عنهما لقيل «يرضوهما».

ويجوز أن يكون قوله: «وملائكته» معطوفاً على موضع «إنَّ» واسمها، لأنَّ «إنَّ» من الحروف التي تدخل على الكلام فلا تغيّر معناه، فموضعها مع اسمها رفع بالابتداء، فالتقدير: اللهُ وملائِكتُهُ يصلُّونَ على النَّبيِّ[5].

ومن النحاة ندرك أهمية التفريق بين معاني النحو وقواعده، فالقاعدة النحوية بُنيت على استقراء الشواهد، وجاءت من فهمهم لمعاني النحو ومسائله، وهذا ما جعلهم يتوخّون الدقة في وضع قواعدهم، والحذف يدلُّ على

---

(1) أمالي ابن الشجري ١: ١١٩- ١٢٠.

(2) الآية ٥٦ من سورة الأحزاب. وقرأ ابن عباس بالرفع، وعبد الوارث عن أبي عمرو، مختصر في شواذ القراءات ص١٢٠، والبحر المحيط ٧: ٢٤٨، والمغني ٦٠٦.

(3) هذا البيت لعمرو بن امرئ القيس، شاعر جاهلي. ينظر الكتاب ١: ٧٥، ومعاني القرآن ١: ٤٣٤، والمقتضب ٣: ١١٢، والمغني ص٦٢٢.

(4) الآية ٦٢ من سورة التوبة. وينظر إعراب القرآن ص٣٩٣، ومعاني القرآن ١: ٤٤٥.

(5) أمالي ابن الشجري ٣: ١١٣- ١١٤.

المعنى الذي أراده صاحبه، فيفهم من السياق القصد من هذا الحذف، ويبقى المعنى شاهداً على ذلك، وهذا في عرف هؤلاء النحاة اتِّساع يدخل في دائرة القاعدة النحوية.

من ذلك ما جاء في أمالي ابن الشجري على قول جرير[١]:

وكائِنْ بالأباطحِ مِن صَديقٍ ... يَراني لو أُصِبْتُ هُو المُصابَا

قالوا في معنى «كم» الخبرية: كأيِّنْ، وكائِن، مثل: كاعِنْ، إلَّا أنَّ الخفيفة أكثر في الشعر، والثقيلة أكثر في القراءة. وأصل الثقيلة: أيّ، دخلت عليها كاف التشبيه، فعملت فيها الجرَّ، وأُزيلتا عن معنييهما، فجعلتا كلمة واحدة مضمَّنةً معنى «كم» التي للتكثير، ووصل التنوين بها في الوقف، وجعلت له صورة في الخطّ.

وأمَّا الخفيفة فأصلها: كأيِّن، فقدَّموا الياء على الهمزة، وحرّكوا كلَّ واحدة منهما بحركة الأخرى، كما يفعلون فيما يُقدِّمون بعض حروفه على بعض، كقولهم في جمع بئر: آبار، والأصل: أبْآر، فصارت: كَيِّئِن مثل كَيِّعِنْ، فخفَّفوها كما خفَّفوا نحو: ميِّت فصار: كَيْئِنْ مثل كَيْعِنْ، فأبدلوا الياء وهي ساكنة ألفاً فصارت: كائن. وقال بعض البصريين، وهو أيضاً مأثور عن الخليل: أصل كائن: كأيِّنْ، وذلك أنَّهم قدَّموا الياء الأولى، وهي الساكنة المدغمة على الهمزة، فانفتحت الياء بانفتاح الهمزة، وسكنت الهمزة بسكون الياء، فصار: كَيْأيِنْ مثل كَيْعَيِنْ، فلمَّا تحرَّكت الياء وقبلها فتحةُ الكاف انقلبت ألفاً، والهمزة بعدها ساكنة، فحرّكت الهمزة بالكسر لالتقاء الساكنين، فصادفت كسرتها كسرة الياء بعدها، فاستثقلوا أن يقولوا: كائِيِن، كما استثقلوا أن يقولوا: مررْتُ بقاضيٍ، فأسكنوا الياء فصادف سكونها سكون النون بعدها، فوجب حذفها لالتقاء الساكنين كما وجب حذف الياء من «قاضٍ» لسكونها وسكون التنوين، فحذفوها فاتَّصلت الهمزة بالنون، فصار كائن مثل قاضٍ[٢].

فأمَّا قوله: «يراني لو أُصِبْتُ هو المُصَابَا» فمعنى يراني: يعلَمُني، والمراد بالمصاب المصيبة، كقولهم: جَبَرَ اللهُ مُصَابَكَ، أي: مُصيبَتَكَ، وهذا اتساع، وهو في الأصل مصدر بمعنى الإصابة، ومن ذلك قول الشاعر[٣]:

أظَلُومُ إنَّ مُصابَكُم رَجُلاً ... أهدى السَّلامَ تَحيَّةً ظُلْمُ

أراد: إنَّ إصابَتَكُم رجلاً. وقوله: «هو» فصل، وهو الذي يسميه الكوفيون عماداً، وهذا الضرب من الإضمار لابدَّ أن يكون وِفْقَ ما قبله في الغيبة والخطاب لأنَّ فيه نوعاً من التوكيد، تقول: عَلِمْتُ زَيداً هُوَ المُنطلِقَ، وعلمْتُكَ أنتَ المنطلِقَ.

---

(١) ديوان جرير ص٢٤٤، وينظر كتاب الشعر ص٢١٤.

(٢) أمالي ابن الشجري ١: ١٦٠ - ١٦١.

(٣) هذا البيت للحارث بن خالد المخزومي. وقيل للعرجي. وينظر مجالس ثعلب ص٢٧٠، والأصول ١: ١٣٩، وتفسير الطبري ١: ١١٦، وديوان العرجي ص١٩٢.

إنَّ في قوله: «يراني» تقدير مضاف يعود ضمير الغيبة إليه، أي يرى مصابي هو المصاب، والمعنى: يَرَى مصابي هُوَ المُصابَ العظيمَ، ولو أنَّه قال: يراه لَو أُصِبْتُ هُوَ المُصَابَا، فأعاد الهاءَ مِن «يراه» إلى الصديق، والمعنى يرى نفسه، لَسَقَطَ ما ذكر من الاعتراض، ولم يحتج إلى تقدير مضاف، ولكان المصاب اسم المفعول من قولك: أُصيبَ زيدٌ فهو مصاب لكن المروي: يراني[1].

وأكَّد ابن الحاجب مفهوم الاتساع في أماليه إذ استعمل ذلك في اطراد القاعدة النحوية، فقد جوَّز تقديم المعمول على العامل، كما جوَّز مجيء الظرف مقدَّماً على النفي في حالة يلزم فيها تقديم النفي. من ذلك ما أملاه قائلاً: وقد جاء الظرف مقدَّماً على النفي في مثل قوله: «فَيَومَئِذٍ لا يُسألُ عَن ذَنبِهِ»[2]، وقوله: «فيومَئِذٍ لا يَنفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعذِرَتُهُم»[3]، إمَّا لاتِّساعهم في الظروف، فيلزم أن يتقدَّم على غيره ما لم يكن في النفي جهة أحقية من غيره. ويجوز أن يكون مقدَّراً بفعل منفي دلَّ ما بعده عليه، كما قيل في قوله تعالى: «أَفَلا يَعلَمُ إذا بُعثِرَ ما فِي القُبُورِ»[4] وشبهه: في أنَّ العامل فيه ما دلَّ عليه «خبير».

وقد فرَّق قوم بين النفي وغيره في تقديم الظرف، فأجازوا: يَومَ الجُمعةِ ما ضَربْتُ زيداً، ومنعوا يَومَ الجُمعَةَ إنَّ زَيداً قائمٌ. والفرق بينهما أنَّ «ما» يكون منفيها فعلاً، وخبر «إنَّ» لا يكون متعلِّقُ الظرف إلَّا اسماً أو فعلاً بتأويله، فكان الفعل وما يجري مجراه أقوى من الاسم في العمل وما يجري مجراه، فقُدِّمَ معمول القوي، ولم يقدِّم الآخر[5].

٢ـ الحمل على المعنى أو التوهم:

موضوع الحمل على المعنى أو ما يُسمَّى على التوهم من المواضيع اللغوية المهمة فهو يتصل بالمستويين النحوي والصرفي، ويأتي في القرآن الكريم وكلام العرب، النثر والشعر. وذكر النحاة هذه الظاهرة منذ أيام الخليل وسيبويه، واختلفوا بتفسيرها وتعدَّدت أقوالهم في تحديد المصطلح النحوي، فحملها سيبويه على الغلط، وحملها آخرون على «التوهم» كما حملها فريق ثالث على المعنى[6].

يشمل الحمل على المعنى حركات الإعراب المختلفة: المجرور والمنصوب من الأسماء والأفعال والمرفوع من الأسماء، والمجزوم، والمركبات، وعطف الجمل. وهذا اتساع، ومن ذلك مفعول المصدر المجرور يعطف عليه

---

[1] أمالي ابن الشجري ١: ١٦٢- ١٦٣.

[2] الآية ٣٩ من سورة الرحمن. وينظر معاني القرآن ٣: ١١٧.

[3] الآية ٥٧ من سورة الروم.

[4] الآية ٩ من سورة العاديات، وينظر معاني القرآن ٣: ٢٨٦.

[5] أمالي ابن الحاجب ٢: ٧٥٦.

[6] الكتاب ٢: ١٥٥، وينظر الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، د.مازن المبارك ص٤٣١، ومغني اللبيب ص٦٢٢، وأساس البلاغة مادة (وهم).

المنصوب، وفاعل المصدر المجرور يوصف بمرفوع. قال ابن الشجري حين سُئِل عن قول سُحَيم عبدِ بني الحسحاس(١):

جُنوناً بِها فيما اعتَشَرْنا عَلاقةً ... علاقَـةَ حُـبٍّ مُستَـسِراً وبادِيـا

فأجاب بأنَّ «جنوناً» نصب على المصدر، أي: جُنِنْتُ جنوناً، وقول: «علاقة» مفعول لأجله، ويجوز أن تنصب «علاقة» على البدل من «جنونا» وقوله: «علاقة حبّ» بدل من قوله: «علاقة».

و«مُستَسِراً» نصب على النعت لقوله: «علاقةَ حُبٍّ» وذكّر الوصف، والموصوف مؤنث لأمرين، أحدهما: أنَّ العلاقة بمعنى العلق، والآخر: أنَّها إذا كانت بدلاً من «جنونا» فهي الجنون، وهذا اتساع، فقد ورد تذكير المؤنث للحمل على المعنى كثيراً.

ووجه آخر لإعراب «مستسرّ» بالنصب أن يكون نعتاً لـ«حبّ» على معناه، وانتصابه في هذا الوجه أقوى من انتصابه على الحال، ألا ترى أنَّ مفعولَ المصدرِ المجرورِ قد عُطِفَ عليه المنصوب في قول الشاعر(٢):

قَـد كُنـتُ دايَنْـتُ بِهـا حَـسَّانَا ... مَخافَـةَ الإِفـلاسِ واللَّيّانَـا

كما وُصِفَ فاعل المصدر مجروراً بمرفوع، في قول لبيد يصف العَير والأتان(٣):

يُـوفي ويَرتَقِـبُ النِّجـادَ كأَنَّـه ... ذو إربَـةٍ كُـلَّ المَـرامِ يَـرُومُ

حتَّـى تهجَّـرَ في الـرَّواحِ وهاجَهـا ... طَلَـبَ المُعقِّـبِ حقَّـهُ المَظلُـومُ

فقد رفع «المظلوم» على النعت لـ«المعقب»، فالمعقب فاعل الطلب، ونصبَّ حقَّه لأنه مفعول الطلب، والمظلوم صفة للمعقب على المعنى، فرفعه لأنَّ التقدير: طَلَبها مثل أن طَلَبَ المعقب المظلوم حقَّه(٤).

ومن وجوه الحمل: المجرور حَمْلُه على المنصوب كحذف العائد من الصلة، وهذا يقع بالمنصوب المتصل غالباً، نحو: قام الذي أكرمْتُ، فإن كان مجروراً منصوباً جاز حذفه، كقولك: هذا الذي زَيدٌ ضاربٌ، وعجبْتُ ممَّا أنتَ صانعٌ، ومثله قوله تعالى: «فاقضِ ما أنتَ قاضٍ»(٥)، التقدير: ضاربُهُ وصانِعُهُ وقاضيه. فإن كان العائد متصلاً مرفوعاً في المعنى لم يجز حذفه، كقولك: قامَ الَّذِي أَعْجَبَ ضَربُهُ زَيداً، لا يجوز: الَّذِي أعجَبَ ضَرْبٌ زَيداً؛ لأنَّ

(١) ديوان سحيم عبد بني الحسحاس ص١٧.

(٢) هذا البيت لرؤبة، في ملحقات ديوانه ص١٨٧. وهو من شواهد الكتاب ١: ١٩١، ومغني اللبيب ص٥٨، وشرح الكافية الشافية ص١٠٢٢.

(٣) ديوان لبيد ص١٢٧- ١٢٨.

(٤) أمالي ابن الشجري ١: ٣٤٧.

(٥) الآية ٧٢ من سورة طه.

الهاء فاعل المصدر، وإنَّما جاز حمل المجرور على المنصوب لاتفاقهما في كونهما فضلتين[١]. وحسن استعماله في حال السعة.

ومن مظاهر الاتساع وقوع المضمر بعد «لولا» التي يرتفع الاسم بعدها بالابتداء. فمذهب سيبويه أنه يرى إيقاعَ المنفصل المرفوع بعدها هو الوجه، كقولك: لولا أنتَ فَعَلْتُ كَذَا، ولولا أَنا لَم يَكُنْ كذا، ولا يمتنع من إجازة استعمال المتصل بعدها، كقولك: لَوْلَايَ، ولَوْلَاكَ ولَوْلَاهُ، ويحكم بأن المتصل بعدها مجرور بها، فيجعل لها مع المضمر حكماً يخالف حكمها مع المظهر.

ومذهب الأخفش أنَّ الضمير بعدها مستعار للرفع، فيحكم بأنَّ موضعه رفع بالابتداء، وإن كان بلفظ الضمير المنصوب أو المجرور، فيجعل حكمها مع المضمر موافقاً حكمها مع المظهر. وحجة الأخفش أنَّ العرب قد استعارت ضمير الرفع المنفصل للنصب في قولهم: لَقِيْتُكَ أَنْتَ، وكذلك استعاروه للجر في قولهم: مررتُ بِكَ أَنْتَ، أكَّدوا المنصوب والمجرور بالمرفوع كما رأينا، وأشدُّ من هذا إيقاعهم إيَّاه بعد حرف الجر في قولهم: أَنَا كَأَنْتَ، وأَنْتَ كَأَنا[٢]، فكما استعاروا المرفوع للنصب والجر، كذلك استعملوا المنصوب للرفع في قولهم: لَوْلَايَ ولَوْلَاكَ ولَوْلَاهُ[٣].

ومن أشكال الاتساع في العطف عطف اسم الفاعل على «يَفْعَلُ» أي الفعل المضارع وعطف المضارع على اسم الفاعل جائز، لما بينهما من المضارعة التي استحق بها المضارع الإعراب، واستحقَّ بها اسم الفاعل الإعمال، وذلك جريان اسم الفاعل على المضارع ونَقْلُ المضارع من الشياع إلى الخصوص بالحرف المخصص، كنقل الاسم من التنكير إلى التعريف بالحرف المعرِّف، فلذلك جاز عطف كلٍّ واحد منهما على صاحبه، وذلك إذا جاز وقوعه في موضعه، كقولك: زيدٌ يَتحدَّثُ وضَاحِكُ، وزيدٌ ضَاحِكٌ ويتحدَّثُ لأنَّ كلَّ واحد منهما يقع خبراً للمبتدأ، ولِمَا دخل على المبتدأ من العوامل، كـ: باب «كان» وباب «إنَّ»، وكذلك مررتُ برجلٍ ضاحِكٍ ويَتحدَّثُ، وبرجُلٍ يَتحدَّثُ وضاحِكٍ؛ لأنَّ «يفعَلُ» مِمّا يُوصَفُ به النكرات، فمن عطف الاسم على الفعل قول الراجز[٤]:

بــاتَ يُغَـــشِّيها بِعَــضْبٍ بــاتِرِ يَقْـــصِدُ في أَسْـــوُقِها وجــائِرِ

---

(١) أمالي ابن الشجري ١ : ٨.

(٢) كتاب الأزهية ص١٨١.

(٣) أمالي ابن الشجري ١ : ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٤) معاني القرآن للزجاج ١ : ٤١٢، وكتاب الشعر ص٤٢٧ وما يجوز للشاعر عند الضرورة ص١٥٢، وينظر الخزانة ٥ : ١٤١. والعضب: السيف، ويقصد من القصد، وهو التوسط وعدم مجاوزة الحدّ. والأسوق والأسْؤق، بالهمزة والواو لغتان: وهو ما بين الركبة والقدم.

ومن عطف الفعل على الاسم قوله تعالى: (أولم يَروا إلَى الطَّيرِ فَوقَهُم صافّاتٍ ويَقبِضْنَ)[١]. فإن قلت: سَيَتحدَّثُ زيدٌ وضاحِكٌ، لم يَجُزْ، لأنَّ ضاحكاً لا يقع موقعَ «يتحدّث» في هذه المسألة، من حيث لا يلي الاسمُ السينَ لأنَّها من خصائص الفعل، وكذلك قولهم: مررتُ بجالسٍ ويتحدَّث، لا يجوز، لأنَّ حرف الجر لا يليه الفعل، فإن عطفْتَ اسم الفاعل على «فَعَلَ» لم يجز، لأنَّه لا مضارعة بينهما، فإنْ قرّبْتَ «فَعَلَ» إلى الحال بـ«قد» جاز عطف اسم الفاعل عليه، كقول الراجز[٢]:

يـا ليْتنِـي كلّمْـتُ غَـيرَ حـارِجِ   أمْ صـبيٌّ قـد حَبَـا ودارِجِ

فإن كان اسم الفاعل بمعنى «فَعَلَ» جاز عطف الماضي عليه، كقوله تعالى: «إنَّ المُصَّدِّقِينَ والمُصَّدِّقاتِ وأقرَضُوا اللهَ»[٣]، لأنَّ التقدير: إنَّ الّذين تصدَّقوا واللّاتي تصدَّقْنَ[٤].

وفي أحكام العطف اتساع كثير من ذلك الجزم بالعطف على الموضع في قوله تعالى: (لَولا أخَّرتَنِي إلَى أجلٍ قَرِيبٍ فأصدَّقَ وأكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ)[٥]، فأمَّا من قرأ «وأكنْ» فإنَّه جزمه بالعطف على موضع فـ«أصدّقَ» ألا ترى أنَّ الفاء إذا حذفت من النحو انجزم الفعل، كقولك: زُرْني أكرمْكَ، ومثله في الجزم بالعطف على الموضع قراءة حمزة والكسائي: «مَنْ يُضلِلِ اللهُ فلا هادِيَ لَهُ ويَذَرْهُم»[٦] جزما «يذرهم» لأنهما عطفاه على موضع «فلا هادي له»، ومثله قول الشاعر[٧]:

فـأبلُوني بَلِيَّـتكُم لَعلِّـي   أُصـالِحُكُم وأسْـتَدرِجْ نَوَيّـا

جزم «أستدرج» بالعطف على موضع «لعلي أصالحكم» ألا ترى أنه لو حذف «لعلي» انجزم «أصالحكم» جواباً للأمر[٨].

---

(١) الآية ١٩ من سورة الملك.

(٢) هذا الرجز لجندب بن عمرو، ينظر ديوان الشماخ ص٣٦٣، ومعاني القرآن ١ : ٢١٤، وشرح الكافية الشافية ١٢٧٢، والخزانة ٢٣٨.

(٣) الآية ١٨ من سورة الحديد.

(٤) أمالي ابن الشجري ٢ : ٤٣٧- ٤٣٨.

(٥) الآية ١٠ من سورة المنافقون. وينظر السبعة في القراءات ص٦٣٧، وتأويل مشكل القرآن ص٥٦، ومغني اللبيب ص٤٧٢.

(٦) الآية ١٨٦ من سورة الأعراف، وينظر السبعة في القراءات ص٢٩٩، والكشف عن وجوه القراءات لمكي ١ : ٤٨٥.

(٧) هذا البيت لأبي دؤاد الإيادي. ديوانه ص٣٥٠، وينظر معاني القرآن ١ : ٨٨، والعضديات ص١٢٠، والعسكريات ص١٦١، وأبلوني بليتكم: اصنعوا بي صنعاً جميلاً. وأستدرج: ارجع أدراجي من حيث كنت. ونوياً: نيتي.

(٨) أمالي ابن الشجري ١ : ٤٢٨.

ومن الاتساع حملُ بعضِ الأفعال على بعض في الحذف والإعلال، وهذا على المستوى الصرفي، وهذا النحو من الاتساع يندرج تحت ما يسميه النحاة الخفة والبعد عن الاستثقال، ألا ترى أنَّهم حذفوا الواو من مضارع «وعد»، لوقوعها بين ياء وكسرة، فقالوا: يَعِدُ، ثم حملوا الهمزة والنون والتاء على الياء، فقالوا: أَعِدُ ونَعِدُ وتَعِدُ، وليس فيهن مع الكسرة ما في الياء من الثقل، ولكنَّهم أرادوا أن يستمر الباب على سننٍ واحد، ومثل هذا استثقالهم اجتماع الهمزتين في مضارع «أفعل» نحو: أُكرِمْ وأُحسِنْ، كرهوا أن يقولوا: أُأكرم، كما قالوا: أدحرج، فحذفوا الهمزة، فأصاروه إلى أكرِم، واعتمدوا حذفها مع بقية حروف المضارعة، فقالوا: نُكرِمُ وتُكرِم ويُكرِم، مع عدم الثقل الذي كرهوه في اجتماع الهمزتين[1].

وتحذف حروف العلة من نحو: يخاف ويقول ويبيع، إذا سكنت اللام للجزم أو الوقف، فسكونها جزماً، في نحو: لم يَخَفْ ولم يَقُلْ ولم يَبِعْ، وسكونها وقفاً في نحو: خَفْ وقُلْ وبِعْ.

لَمّا اجتمع الساكنان الألف والفاء في: لم يخافْ، والواو واللام في: لم يَقُولْ، والياء والعين في: لم يبيع، وجب حذف أحدهما، فكان حرف العلة أولى بالحذف من وجهين، أحدهما: ضعفه وقوّة الحرف الصحيح، والثاني: أنّه إذا حُذِفَ دلَّتْ عليه الحركة التي تجانسه[2].

وأصل المثال الأمري من هذا النحو: اخْوَفْ، واُقْوُلْ، وابْيِعْ، كقولك في موازيه من الصحيح: اِرْكَبْ، اقْتُلْ، اضْرِبْ، فَنُقلت حركة حرف العلة إلى الفاء، فاستُغني عن همزة الوصل بتحريك الفاء، فحذفت، فصار حينئذٍ إلى: خوفْ وقولْ وبيع فحذف حرف العلة لالتقاء الساكنين.

وممّا حذفت منه الواو، لوقوعها بين ياء وكسرة: يَفْعِلُ، المبنيُّ ممّا فاؤه واو، كالوعد والوزن، قالوا: يَعِدُ ويزنُ، استثقالاً ليَوْعِدُ ويَوْزِنُ، هذه علّةُ حذف الواو من هذا النحو. فإذا زالت الكسرة ثبتت الواو، كقولهم في مضارع: وَجِلَ ووحِلَ ووسِنَ: يَوجَلُ ويوحَلُ ويوسَنُ، ولمّا حذفوا الواو من يَفعِلُ حملوا عليه مصدره الذي جاء على «فِعلة» فأعلّوه بحذف فائِهِ ونقل كسرتها إلى عينه، فقالوا: عِدَةٌ وزِنَةٌ، وإنَّما أعلّوه لانكسار فائه مع اعتلال فعله، ألا ترى أنَّ المصادر تتبع الأفعال، في صحتها واعتلالها، وذلك كاعتلال الصيام والقيام لاعتلال صام وقام، وصحة الجوار واللّواذ، في نحو «يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً»[3] بصحة جَاوَرَ ولَاوَذَ، وكذلك صَحَّ، عَوِرَ وحَوِلَ، حملاً

([1]) أمالي ابن الشجري ٢: ٣٥- ٣٦.

([2]) أمالي ابن الشجري ٢: ١٥٤.

([3]) الآية ٦٣ من سورة النور.

على صحة اعوَّرَ واحوَلَّ؛ لأنه بمعناه، ثم حمل مصدر فَعِلَ على فَعْلِه، في الصحة، فقيل: العَوَرُ والحَوَلُ، ولم يُعِلُّوا ما جاء من مصدر باب يَعِدُ على مثال: فَعْل كوَعَدَ ووَزَنَ، لمباينته لفعله بفتح أوّله[1].

وقد يسير النحاة على ضرب واحد من الحذف ليحافظوا على القاعدة النحوية وليتخلصوا من الاستثقال وإن كان لمحذوف واحد في صيغتين مختلفتين. من ذلك وقوع الواو بين ياء وكسرة، في مثل: يُوعِدُ ويُوقِنُ ويُوجِبُ. من ذلك ما ذكره ابن الشجري من أنَّ «يُفعِلُ» أصله «يُؤَفْعِلُ» كقولك في مضارع: دَحرَجَ: يُدحرِجُ، فالأصل: يُؤَوْعِدُ، ويُؤَيْقِنُ، فحذفوا الهمزة استثقالاً، لاجتماعها مع همزة المتكلم، فلمَّا كرهوا أن يقولوا: أُأُوْقِنُ، حذفوها، ثم حملوا على أُوقِنُ: يُوقِنُ وتُوقِنُ ونُوقِنُ، يستمر الباب على طريقة واحدة، ولما حذفوا الهمزة من هذا الضرب حافظوا على الواو فلم يحذفوها لئلا يُوالوا بين إعلالين: حذف الهمزة وحذف الواو[2].

وكان ابن الشجري يبتعد عن الاستثقال ويذهب إلى الخفّة في تفسيره بعض المسائل الصرفية، ويردُّ على سائليه بأسلوب تعليمي فيه وضوح معتمداً على القاعدة النحوية، فقد سئل: لِمَ استثقلوا وقوع الواو بين ياءٍ وكسرة، ولم يستثقلوا وقوعها بين ياءٍ وضمة، في قولهم: وَضُؤَ يوضُؤ، والضمة أثقل من الكسرة[3]؟

قيل: إنَّ الخروج من ضمٍّ إلى ضم أسهل عليهم من الخروج من ضمٍّ إلى كسر، ومن كسر إلى ضم، ألا ترى أنَّه قد جاء في الأسماء «فُعُل» مثل: طُنُب وعُنُق، ولم يأتِ فيها مثال: فُعِل، وإنَّما جاء هذا البناء في الفعل المبني للمفعول، وأمَّا الخروج من كسر إلى ضم، فلم يأتِ مثال فِعُل في الاسم ولا في الفعل[4].

نخلص من ذلك كلّه إلى أنَّ الحمل على التوهم أو المعنى ظاهرة نحوية تدل على اتساع في المستوى النحوي والصرفي، وقد وضّحت مفهوم هذه الظاهرة لدى النحاة، وإشكالية تحديد مسمّى مصطلح التوهم، وبيّنت أيضاً أن الحمل على المعنى يشمل حركات الإعراب في المجرور والمنصوب من الأسماء والأفعال والمجزوم وأنواع العطف، وفي الصرف الخفة والابتعاد عن الثقل في حمل بعض الأفعال ومصادرها على بعض في الحذف والإعلال.

٣ـ التضمين:

هو إشراب معنى فعل لفعل ليعامل معاملته، وبعبارة أخرى: هو أن يُحمل اللفظ معنى غير الذي يستحقه بغير آلة ظاهرة[1]. ثم قال بعضهم: التضمين هو أن يستعمل اللفظ في معناه الأصلي، وهو المقصود أصالة، لكن

---

(1) أمالي ابن الشجري ٢: ١٥٥.

(2) أمالي ابن الشجري ٢: ١٥٥.

(3) ينظر المنصف ١: ٢٠٨، وشرح الشافية ١: ١٢٠.

(4) أمالي ابن الشجري ٢: ١٥٨. ويتابع ابن الشجري سيبويه: قال: «واعلم أنّه ليس في الأسماء والصفات فُعِل، ولا يكون إلا في الفِعل، وليس في الكلام فِعُل». الكتاب ٤: ٢٤٤.

قصد تبعية معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ ، أو يقدَّر له لفظ آخر ، فلا يكون التضمين من باب الكناية ، ولا من باب الإضمار ، بل من باب الحقيقة التي فيها قُصِد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة[٢].

وفائدة التضمين هي أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين ، فالكلمتان مقصودتان معاً قصداً وتبعاً ، فتارة يجعل المذكور أصلاً والمحذوف حالاً ، كما قيل في قوله تعالى : «وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ»[٣] ، كأنّه قيل : ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم ، وتارة بالعكس ، كما في قوله تعالى : «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ»[٤] ، أي : يعترفون به مؤمنين[٥].

وذكر ابن هشام التضمين فقال : «قد يشربون لفظاً معنى لفظٍ فيعطونه حكمه ، ويُسمَّى ذلك تضميناً. وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين[٦]. قال الزمخشري : ألا ترى كيف رجع معنى «وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ»[٧] ، إلى قولك : ولا تقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم. و«وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ»[٨] ، أي : ولا تضموها آكلين لها[٩].

وذهب ابن الشجري على الحمل على المعنى في الأفعال ، ومعنى ذلك : التعدي في الأفعال بتضمين بعضها معاني بعض ، من ذلك قوله تعالى : «وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ»[١٠] ، أي : ولا تتجاوزهم عيناك ، من قولهم : لا تَعدُ هذا الأمرَ ، ولا تتعدَّه أي : لا تتجاوَزْ ، ولكنه أوصل إلى المفعول بـ«عن» حملاً على المعنى ، لأنَّك إذا جاوزت الشيءَ وتعدَّيته فقد انصرفت عنه ، فحمل «وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ» على : لا تنصرف عيناك عنهم ، وبهذا اللفظ فسَّره الفرّاء ، ولها نظائر في القرآن ، وفي شعر العرب ، فمنها تعدية الرَّفث بـ«إلى» في قوله تعالى : «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ»[١١] ، وأنت لا تقول : رَفَثْتُ إلى النساء ، ولكنه جيء به محمولاً على الإفضاء الذي يُراد

(١) الكليات : الكفوي ٢ : ٢٤.
(٢) الكليات ٢ : ٢٥. ينظر مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، مج١ ، ج١ ، ص١٨٠.
(٣) الآية ٨٥ من سورة البقرة.
(٤) الآية ١٦٢ من سورة النساء.
(٥) الكليات ٢ : ٢٦.
(٦) مغني اللبيب ص٦٢٠.
(٧) الآية ٢٨ من سورة الكهف.
(٨) الآية ٢ من سورة النساء.
(٩) الكليات ٢: ٢٦.
(١٠) معاني القرآن للفراء ٢ : ١٤٠ ، والآية ٢٨ من سورة الكهف ، وينظر المحتسب ٢ : ٧٢.
(١١) الآية ١٨٧ من سورة البقرة وينظر تفسير القرطبي ٢ : ٣١٦ ، فقد ذكر معظم ما ذكره ابن الشجري في أماليه.

به المُلامسة في مثل قوله تعالى: «أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ»(١)، ومنها تعدية الإحماء في قوله: «يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ»(٢)، وهو متعدٍّ بنفسه في قولك: أحميتُ الحديدة، قال الشاعر(٣):

إنْ تَـكُ جُلْمُـودَ صَـخْرٍ لا أُؤَيِّـسُهُ ... أُوقِـدْ علَيْـهِ فأُحميـهِ فَيَنْـصَدِعُ

وإنما حمل «يُحمى» على «يُوقد» لأنَّ الإيقَاد عليها هو السبب المؤدي إلى إحمائها، فأجرى: (يُحمَى عليها) مجرى يوقد عليها، والمعنى: تحمى هي.

وواضح أنَّ مجمع اللغة العربية في أربعينيات القرن الماضي قد اتخذ قراراً في بحث التضمين مؤداه: «التضمين أن يؤدي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدّى فعل آخر أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدية واللزوم. ورأى المجمع أنَّه قياسي لا سماعي بشروط ثلاثة: الأول: تحقق المناسبة بين الفعلين. الثاني: وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر، ويُؤْمَنُ معها اللبس. الثالث: ملاءمة التضمين للذوق العربي»(٤).

وبذلك يكون المجمع قد خطا خطوة وافق فيها القدماء في آرائهم مرة وجدَّد في طريقة التعامل مع النص العربي مرَّة أخرى في كون التضمين قياسياً، علماً أنَّ بعضهم قد قال: التضمين لا ينقاس عليه كابن هشام(٥)، وإن كان الأكثرون على أنَّه قياسي.

والتضمين نوع من الاتساع في العربية يؤدي إلى معانٍ توضِّحُ التراكيب والألفاظ والحروف. من ذلك تعدية «يخالف» بـ«عن» في قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ»(٦)، وهو في قولك: خالفْتُ زيداً، غير مفتقرٍ إلى التعدّي بالجار، وإنما جاء محمولاً على «ينحرفون» عن أمره أو «يروغون» عن أمره.

ومثله تعدية «رحيم» بالباء في قوله تعالى: «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً»(٧) حملاً على رؤوف، في نحو: «بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ»(٨) ألا ترى أنَّكَ تقول: رأفْتُ به، ولا تقول: رحمْتُ به، ولكنَّه لمَّا وافقه في المعنى نُزِّل منزلته في التعدية، ومن هذا الضرب قول أبي كبير الهذلي(١):

---

(١) الآية ٢١ من سورة النساء.

(٢) الآية ٣٥ من سورة التوبة، وينظر إعراب القرآن للنحاس ص٣٨٧.

(٣) البيت للعباس بن مرداس، كما في لسان العرب مادة (بصر، أيس) ونسب البيت إلى خفاف بن ندبة في ديوانه ص١٣٥، أُؤَيِّسُهُ: أذلله.

(٤) النحو الوافي عباس حسن ٢: ٥٩٤، ومجلة مجمع القاهرة مج١، ص١٨٠.

(٥) مغني اللبيب ص٨٦٢.

(٦) الآية ٦٣ من سورة النور. وذهب أبو عبيدة والأخفش إلى أنَّ «عن» زائدة. وقال الخليل وسيبويه: ليست بزائدة. والمعنى يخالفون بعد أمره. ينظر مجاز القرآن ٢: ٦٩، وتفسير القرطبي ١٢: ٣٢٣، ومغني اللبيب ص٥٧٥.

(٧) الآية ٤٣ من سورة الأحزاب.

(٨) الآية ١٢٨ من سورة التوبة.

حَمَلَتْ بِـهِ فِـي لَيلَـةٍ مَـزْؤُدةٍ   كَرْهـاً وعَقـدُ نِطاقِهـا لم يُحلَـلِ

عدّى «حملت» بالباء، وحقُّه أن يصل إلى المفعول بنفسه، كما جاء في التنزيل: «حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً»[٢]، ولكنه قال: حملَتْ بِهِ، لأنه في معنى: حَبِلَتْ به، وشبيه، بهذا وضع الجارّ في موضع الجار؛ لاتفاق الفعلَين في المعنى، كقوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ»[٣] والجاري على ألسنتهم: ظفرت به، وأظفرني الله بِهِ، ولكن جاءَ «أظْفَرَكُم عَلَيهِم» محمولاً على «أظْهَرَكُم عَلَيهِم».

وكان ابن الشجري يفصّل المجمل ويبيّن الغامض ويكشف اللَّبس وذلك لا يكون إلا بالمعنى وردِّ الشبهات، قال: ومن زعم أنه كان حقُّ الكلام: (ولا تَعْدُ عَينَيكَ عَنهم) لأنَّ «تَعْدُو» متعدٍ بنفسه، فليس قوله بشيء لأنَّ: عَدَوْتُ وجَاوَزْتُ بمعنى واحد، وأنت لا تقول: جاوَزَ فُلانٌ عَينَيهِ عن فُلان، ولو جاءت التلاوة بنصب «العينين» لكان اللفظ بنصبهما محمولاً على: لا تَصرِفْ عَينَيكَ عَنهُم، وإذا كان كذلك فالذي وردت به التلاوة من رفع «العينين» يؤول إلى معنى النصب فيهما، إذ كان «وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ» بمنزلة لا تَنصَرِفْ عَيناكَ عَنهُم، ومعنى: لا تنصرف عيناك عنهم: لا تصرف عينيك عنهم، فالفعل مسند إلى العينين، وهو في الحقيقة موجَّه إلى النبي كما قال: «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ»[٤] فأسند الإعجاب إلى الأموال، والمعنى: لا تَعجَبْ يا مُحمَّدُ بأموالِهم. ويزيدُكَ وضوحاً في أنَّ معنى الرفع كمعنى النصب، وأنَّ الفعل في كلا الوجهين محمول على معنى الصَّرف، قولُ الزجاج: إنَّ معنى «وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ»: لا تصرف بصرك عنهم إلى غيرهم من ذوي الهيئات والزينة[٥].

ومن الاتساع في كلام العرب – وأخذه النحاة وعدّوه اتساعاً – حذف الجارِّ ثم إيصال الفعل إلى المجرور به، وهذا مما كثر استعماله في القرآن والشعر، فمن ذلك قوله تعالى: «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا»[٦]، أراد: مِنْ قومِهِ، ومثله قول الفرزدق[٧]:

ومِنَّـا الَّـذِي اختِيرَ الرِّجـالَ سَـماحَةً   وجُـوداً إذا هَـبَّ الرِّيـاحُ الزَّعـازِعُ

وقول رؤبة، وذكر النبيَّ[١]:

(١) شرح أشعار الهذليين ص١٠٧٢، وينظر الصاهل والشاحج ص٢٦١.

(٢) الآية ١٥ من سورة الأحقاف. وينظر الخزانة ٨: ١٩٨.

(٣) الآية ٢٤ من سورة الفتح. وينظر زاد المسير لابن الجوزي ٧: ٤٣٩، واللسان مادة (ظفر) ظفرت بفلان، فالفعل يتعدّى بالباء كما يتعدى بعلى.

(٤) الآية ٥٥ من سورة التوبة.

(٥) أمالي ابن الشجري ١: ٢٢٥- ٢٢٦.

(٦) الآية ١٥٥ من سورة الأعراف. وينظر إعراب القرآن للنحاس ص٣٥٦.

(٧) ديوان الفرزدق ص٤١٨، والكتاب ١: ٣٩، والمقتضب ٤: ٣٣٠، وأصول النحو ١: ١٨٠، وتفسير الطبري ١٣: ١٤٥، ونتائج الفكر ص٣٣١، وشرح الجمل ٢: ٤٥٢، وشرح شواهد للشنتمري ١: ١٨، وإعراب القرآن للنحاس ص٣٥٦.

تَحتَ الَّتي اختارَ لَهُ اللهُ الشَّجَر

أي: تحت التي اختارها الله له من الشجر، يعني الشجرة التي بُويع رسول الله تحتها. ومنه قوله تعالى: «وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ»[٢] أي: إلى درجاتٍ، وقوله: «وَلا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ»[٣]، أي: على عقدة النكاح، كما قال القائل[٤]:

عَزَمْتُ عَلَى إقامةِ ذي صَبَاحٍ   لأمرٍ ما يُسَوَّدُ مَنْ يَسُودُ

ومن حذف الباء قوله تعالى: «إنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ»[٥]، أي: يخوّفكم بأوليائه، فلذلك قال: «فَلا تَخَافُوهُمْ»، ومن حذف اللام قوله: «وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجاً»[٦]، أراد: ويبغون لها عِوجاً[٧].

وإذا كان ابن الشجري قد فصّل في التضمين وبعض مسائله بأسلوب تعليمي فإن ابن الحاجب اتّبع أسلوباً آخر بدت عباراته التعليمية أصعب وأكثر تعقيداً فقد استعمل مصطلحات أهل الفقه والمنطق والكلام في تعليلاتهم، وبعض تفريعاتهم، وهذا هو الفارق الظاهر في أسلوب الرجلين، من ذلك ما قاله في تعدية الفعل «يحذر» بـ«عن» في قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»[٨]، إنّما عُدي بـ«عن» لما في المخالفة من معنى التباعد والحَيْد، كأنّ المعنى: الذين يحيدون عن أمره بالمخالفة، فكان الإتيان بـ«عن» أبلغ للتنبيه على هذا الغرض لما فيه من ذكر المخالفة من التنبيه على البعد والحَيْد ممّا لا ينبغي للعاقل ذلك منه[٩].

---

(١) وقيل هذا الرجز للعجاج وليس لرؤبة، وهذا البيت من أرجوزة مدح بها عمر بن عبيد الله بن معمر التيمي. ديوانه ص٧، وكتاب الشعر ص٣٩٧، وتفسير الطبري ١٣ : ١٤٧ وحواشيه.

(٢) الآية ٥٣ من سورة البقرة. وقيل: نصب «درجات» على أنه مفعول ثان لـ«رفع» على طريق التضمين لمعنى «بلغ» ويحتمل أن يكون بدل اشتمال، أي: ورفع درجاتٍ بعضهم، والمعنى: على درجات بعض. وينظر التبيان في إعراب القرآن ص٢٠١، والبحر المحيط ٢ : ٢٧٣.

(٣) الآية ٢٣٥ من سورة البقرة. وقيل: عقدة منصوب على المصدر. وتعزموا: بمعنى تعقدوا. وقيل: تعزموا بمعنى تنووا وهذا يتعدّى بنفسه فيعمل عمله. ينظر التبيان في إعراب القرآن ص٢١٠، والبيان في إعراب القرآن لأبي البركات الأنباري ١ : ١٦١، وتفسير القرطبي ٣ : ١٩٢، وإعراب القرآن للنحاس ص١٧٠ - ١٧١.

(٤) البيت لأنس بن مدركة الخثعمي. ينظر الكتاب ١ : ٢٢٧، والمقتضب ٤ : ٣٤٥، والخصائص ٣ : ٣٢.

(٥) الآية ١٧٥ من سورة آل عمران.

(٦) الآية ٣ من سورة إبراهيم.

(٧) أمالي ابن الشجري ١ : ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٨) الآية ٦٣ من سورة النور.

(٩) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢ : ٣٢٣، ونقل القرطبي عن أبي عبيدة والأخفش أن «عن» زائدة، وينظر مغني اللبيب ص٥٧٥.

وقد استُدِلَّ به على أنَّ الأمر يقتضي الوجوب لما تضمنته الآية من الوعيد على المخالفة، وهو لازم الوجوب. فإن قلت: الآية متضمنة الأمرَ بالحذر لمن يخالف، وحَذَرُ المخالفِ العذابَ لا يفيده بعد المخالفة لحصول السبب المقتضي له، وقبلها لا يحذر عذاباً.

قلت: هو على أحد وجهين؛ أحدهما: أنَّ المحذَّرَ منه في المعنى المخالفة، ولكن لمَّا كان لأجل مسبَّبها جُعِلَ مسبَّبُها كأنَّه المحذَّرُ منه. والثاني: أن يكون المعنى: فَلْيَحذَرِ الَّذين وقعت منهم المخالفة ذلك فيستدركوا ما فعلوه بالتوبة، والرجوع إلى الله، فيكون ذلك سبباً لدفع العذاب عنهم[١].

والرأي نفسه في صعوبة الأسلوب عند ابن الحاجب في مسألة الجواب على حذف حروف الجر، وهذا من الاتساع عند النحاة، وقد ذكر أكثر من وجه على هذه المسألة، فقال: حروف الجر لا تُحذَفُ إلَّا في مواضع تحفظ ولا يُقاس عليها، قوله تعالى: «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ»[٢] من وجهين؛ أحدهما: أنَّ «اختار» تارة يتعدَّى بنفسه، وتارة بحرف الجر، كقولك: استَغْفَرْتُ اللهَ الذَّنبَ ومِنَ الذَّنبِ، فليست (مِنْ) منه محذوفة، وإنَّما هي إحدى اللغتين. الآخر: أنَّه معدًّى بنفسه، وجاءت (مِنْ) على سبيل الزيادة لا على أنَّه مُعدًّى بـ«مِنْ» ثم حُذِفَت، كقولك: ما ضَرَبْتُ أحداً، وما ضربْتُ مِنْ أحدٍ[٣].

نخلص من ذلك إلى أنَّ التضمين ضرب من الاتساع، وأنَّ أصحاب الأمالي أخذوا به وذكروه في مجالسهم، إذ إنهم ألحقوا مادة بأخرى لتضمنها معناها، أي: أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين وفطنوا إلى أن التعدِّية تدلُّ على التضمين، فإذا ضُمِّن اللازم معنى المتعدِّي فإنَّ التعدية حينئذٍ قرينة التضمين، والأدلة التي ذكرها النحاة دلَّت على أنَّ العرب مع حكمتهم لا يتكلمون بما لا يفيد، وأنَّ الكلام الذي وُضِعَ في الأصل ما وُضِعَ إلَّا لفائدة قليلُه في وجوب الفائد ككثيره.

٤ـ وضع بعض الصيغ موضع بعض وحمل الفرع على الأصل:

تقع بعض المصادر موضع بعض مع الاتفاق في لفظ الفعل، وعدم الاتفاق في مواضع أخرى، كلُّ ذلك يعطي الكلام اتساعاً وبياناً. من ذلك ما ذكره ابن الشجري عن «سبحان» أنَّها اسم التسبيح، كما أنَّ الكلام والسلام اسمان للتكليم والتسليم، وجاء سبحان على زنة الغُفران والكُفران، في قولهم: «غُفرانَكَ لا كُفرانَكَ»، فكما قالوا: كلَّمته كلاماً، وسلَّمْتُ عليه سلاماً، فاستعملوها في موضع التكليم والتسليم، كما استُعمِلَ السَّراح في موضع التسريح، من قوله تعالى: «وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً»[٤]، كذلك استعملوا «سبحان» في موضع التسبيح[١].

([١]) أمالي ابن الحاجب ١: ٢٦٧- ٢٦٨.

([٢]) الآية ١٥٥ من سورة الأعراف. وينظر مغني اللبيب ص٣٩٦. قال ابن هشام عن «من» إنَّها محذوفة.

([٣]) أمالي ابن الحاجب ٢: ٨٠٧.

([٤]) الآية ٤٩ من سورة الأحزاب.

قال سيبويه[٢]: وزعم أبو الخطاب ـ يعني الأخفش الكبير ـ أنَّ سبحانَ اللهِ: براءةَ اللهِ من السوء، وزعم أنَّ مثله قول الأعشى[٣]:

أقُـولُ لمَّـا جَـاءَني فَخـرُهُ ... سُـبحانَ مِـنْ علقمَـةَ الفـاخِرِ

وجاء في أمالي ابن الشجري قولهم: «وتذكَّرْ ربُّ الخَوَرْنَق» بالرفع، و«ربَّ الخَوَرْنَق» بالنصب، فمن رفع فـ«تذكَّرْ» في روايته: ماضٍ سكنت راؤه للإدغام، ومن نصب أراد: تذكَّرْ أيُّها المغيِّر بالدَّهر ربَّ الخَوَرْنَق، فسكون الراء في هذا القول بناء، على مذهب البصريين، وجزم على مذهب الكوفيين، و«ربَّ الخَوَرْنَق» مفعول، وهو في القول الأول فاعل.

ومن روى: «تفكَّرْ ربُّ الخَوَرْنَق» فليس فيه إلَّا الرفع، لأنَّ «تفكَّر» غير متعدٍّ، فهو مسند إلى ربِّ الخورنق، وسكون رائه للإدغام. ومن روى «تذكَّر» روى «وللهُدى تَذكيرُ»، وكان القياس: وللهدى تذكُّر وتفكُّر، لأنَّ مصدر: تفعَّلْتَ: التفعُّل، فأمَّا التفعيل فمصدر فعَّلْتُ، كقوله: كلَّمْتُهُ تكليماً، وسلَّمْتُ تسليماً، ولكنَّ المصدرين إذا تقارب لفظاهما مع تقارب معنييهما جاز وقوع كلٍّ واحد منهما موضع صاحبه، كقوله تعالى: «وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً»[٤].

والمصادر تقع في مواضع المصادر إذا تقاربت في اللفظ والمعنى، وإن اختلف القياس، وعلى هذا نقول: اجتَوَرُوا تَجاوراً، فينوب التَّجاوُرُ منابَ الاجْتِوار؛ لأنَّ اجْتَوَرُوا وتجاوروا بمعنى واحد، وقال القُطامِيُّ[٥]:

وخَيرُ الأمرِ ما استَقبلْتَ مِنْهُ ... ولَـيسَ بـأنْ تَتبعَـهُ اتِّباعَـا

ومن هذا الباب قوله تعالى: «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً»[٦]، وقال رؤبة[٧]:

وَقَدْ تَطَوَّيْتُ انِطواءَ الحِضْبِ

فوضع الانطواء موضع التطوّي، كما وضع الآخر «الاتّباع» موضع «التتبُّع» لأنَّ تتبَّعتُ واتَّبعتُ معنى واحد، كما أنَّ تطوَّيتُ وانطوَّيتُ بمعنى واحدٍ، وقال تعالى: «أَنْ يَصَّالَحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً»[١].

---

(١) أمالي ابن الشجري ٢: ١٠٧.

(٢) الكتاب ١: ٣٢٤.

(٣) ديوان الأعشى ص١٤٣. وينظر المقتضب ٣: ٢١٨، وشرح المفصل ١: ٣٧، والهمع ١: ١٩٠، وتفسير الطبري ١: ٤٧٤.

(٤) الآية ٨ من سورة المزمل، وينظر إعراب القرآن للزجاج ص١٠١٧، وتبتيل مصدر بتّل، لأن المعنى واحد، وقد تبتّل تبتُّلاً.

(٥) ديوان القطامي ص٣٥، وينظر الكتاب ٤: ٨٢، والمقتضب ٣: ٢٠٥، والأصول ٣: ١٣٤، والخصائص ٢: ٣٠٩، وتفسير القرطبي ٤: ٦٩.

(٦) الآية ١٧ من سورة نوح. وينظر تفسير الطبري ٩: ٢٧٩، وإعراب القرآن ص١٠١٠، ومصدر أنبت إنباتاً إلَّا أنَّ التقدير فنبتهم نباتاً.

(٧) ديوان رؤبة ص١٦. قالها يمدح بلال بن أبي بردة، وينظر كتاب الشعر ص٤٧٧. والحضب بفتح الحاء وكسرها: الحيَّة.

ويقع المصدر موقع اسم الفاعل واسم المفعول. من ذلك قوله تعالى: «فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَاماً»[٢]، أي يكون تكذيبكم ملازماً لكم، والمراد جزاء تكذيبكم. وقال ابن الشجري: إنَّ اللِّزام بالكسر: مصدر لَازَمَ لِزاماً، مثل: خاصَمَ خِصاماً، واللَّزام بالفتح: مصدر لَزِمَ لَزاماً، مثل: سَلِمَ سَلاماً، أي: سلامة، قال الشاعر[٣]:

تُحَيِّي بالسَّلامةِ أُمُّ بَكْرٍ وهَلْ لِي بَعْدَ قَوْمِي مِن سَلامِ

ومنه قوله تعالى: «لَهُمْ دَارُ السَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ»[٤] أي: دارُ السلامةِ، فاللَّزام بالفتح، اللُّزُوم واللِّزام: الملازمة، والمصدر في القراءتين وقع موقع اسم الفاعل، فاللَّزام وقع موقع مَلازم، واللِّزام وقع موقع لازم، كما قال تعالى: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً»[٥]، أي غائراً، وإن شئت قدرت مضافاً، أي كانَ العذابُ ذا لِزامٍ، وذا لَزام[٦].

ومما وقع فيه اسم الفاعل موقع المصدر قول القائل[٧]:

قُمْ قائِماً قُمْ قائِماً إِنِّي عَسِيْتُ صَائِما

فـ«قائماً وصائماً» وقعا في موضع صِياماً وقِياماً، ووقع المصدر موقع اسم المفعول في نحو: قَتَلْتُهُ صبراً، أي: مَصْبُوراً[٨].

وكثر وضع المصدر في موضع اسم الفاعل واسم المفعول، وجاء إعرابه حالاً وليس مفعولاً مطلقاً في قول الخنساء[٩]:

تَعَرَّقَنِي الدَّهرُ نَهْساً وحَزّاً وأوجَعَنِي الدَّهرُ قَرْعاً وغَمْزَا

وانتصاب «نهساً وحزاً» بتقدير: نَهَسَنِي نَهْساً، وحَزَّنِي حزاً، وإضمار ناصب المصدر المأخوذ من لفظه كثير الاستعمال، كقولهم: ما أَنْتَ إِلَّا نوماً وَمَا أَنْتَ إِلَّا أكْلاً وشُرْباً، أي: تَنَامُ نَوْماً وتَأْكُلُ أكْلاً، وتَشْرَبُ شُرْباً، ويجوز

---

(١) أمالي ابن الشجري ٢: ٣٩٤- ٣٩٥، والآية ٢٨ من سورة النساء. ويصَّالحا: بفتح الياء وتشديد الصاد، وهي قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر وأبي، ينظر السبعة في القراءات ص٢٣٨.

(٢) الآية ٧٧ من سورة الفرقان. ينظر البحر المحيط ٦: ٥١٨، ومعاني القرآن ٢: ٢٧٥.

(٣) هذا البيت لابن شعوب – وهي أمه – واسمه عمرو بن سُمَيّ، قال الأبيات في قتلى بدر. ينظر سيرة ابن هشام ٣: ٢٩ وتفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص٦ واللسان مادة (سلم).

(٤) الآية ١٢٧ من سورة الأنعام.

(٥) الآية ٣٠ من سورة المُلك. وينظر معاني القرآن ٣: ٧١٢، وإعراب القرآن للنحاس ص٩٩١.

(٦) أمالي ابن الشجري ١: ٨٢.

(٧) ينسب الرجز لرؤبة وهو في ملحقات ديوانه ص١٨٥، وينظر مغني اللبيب ص١٦٤، وخزانة الأدب ٩: ٣١٧.

(٨) أمالي ابن الشجري ١: ٢٥٢.

(٩) ديوان الخنساء ص٨١، وينظر في حواشي كتاب الشعر ص٢٤٧، فقد خرّجه المرحوم د.الطناحي.

أن يكون انتصاب: «نهساً وحزاً»: على الحال، ووقوع المصدر في اسم الفاعل وموضع اسم المفعول حالاً مما اتَّسع استعماله، ويجوز أن يكون انتصابُهما بتقدير حذف الجار، أي: تَعرَّقَنِي بنهسٍ وحزٍّ[١].

ومما ورد فيه مصدر وُضِعَ موضعَ اسم الفاعل قوله تعالى: «ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً»[٢]، أي: (طَوْعاً وكَرْهاً) مصدران، وُضِعا في موضع الحال أي: (طائِعاً أو كارِهاً)، كقولك: جِئْتُهُ رَكضاً، أي: راكِضاً، وقَتَلْتُهُ صَبْراً، أي مَصْبُوراً[٣]. ومثله قول أوس بن حَجَر[٤]:

حتَّى إذا الكَلَّابُ قالَ لَها ... كاليومِ مَطلُوباً ولا طَلَبَا

فقد وضع المصدر الذي هو «طلب» موضع اسم الفاعل الذي هو «طالب».

حمل الفرع على الأصل: إنَّما كان العدل فرعاً لأنَّه لابُدَّ من أصلٍ هو معدول عنه فالمعدول عنه هو الأصل تحقيقاً أو تقديراً، وإذا كان ذلك هو الأصل فالمعدول فرع.

والتأنيث فرع التذكير؛ لأنَّ الذكورية هي الأصل من حيث كانت الألفاظ القياسية تجري على المذكر بنفسها كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة. فإذا قُصِدَ إلى التأنيث زيدت العلامة لذلك فـ«قائم» في قولك: «قائمة» يدلُّ على ذات قام بها ذلك المعنى كما في قولك: قائم مُجرَّداً، وزيادة التاء تدل على الذات مؤنثة، فكان فرعاً لذلك.

وإنما كانت المعرفة فرعاً على النكرة من حيث إنَّ وضع الألفاظ القابلة للتعريف للنكرة، فإذا قُصِدَ إلى التعريف زيدَ عليها ما يجعلها معرفة، كقولك: رَجُلٌ والرَّجُلُ، أو وُضِعَتْ وضعاً ثانياً للمعرفة كقولك: جعفر للنهر، ثم تَجعله علماً، فكان فرعاً لذلك.

وإنَّما كانت العجمة فرعاً؛ لأنَّ كلام العرب في أصله موضوعُهُم دون إدخال غيره فيه، فإذا أدخلوا شيئاً من غير كلامهم فهو فرع على كلامهم في التحقيق، فهو أظهر الفروع. وإنما كانت الألف والنون فرعاً عن المزيد عليه إذ لا تعقل زيادة إلا بمزيد عليه، فكان فرعاً لذلك.

ووزن الفعل فرع على وزن الاسم لأنَّه إذا تحقَّق أنَّ الفعل فَرعٌ على الاسم من حيث الاشتقاق والاستقلال فوزن الفرع فرع على وزن الأصل؛ لأنَّ الأصل إذا تَقدَّم فقد تَقدَّم وزنه لأنَّه صفته، والفرع إذا تأخر وزنه، فكان فرعاً لذلك[٥].

---

(١) أمالي ابن الشجري ١: ٣٦٩- ٣٧٠.

(٢) الآية ١١ من سورة فصلت.

(٣) أمالي ابن الشجري ٢: ٤٩.

(٤) ديوان أوس بن حجر ص٣، وأمالي ابن الشجري ٢: ١٢٧.

(٥) أمالي ابن الحاجب ٢: ٨٥١- ٨٥٢.

وقد فصَّل ابن الحاجب في الفرع وحمله على الأصل، فذكر تقدير الحركة الإعرابية على ياء المتكلم؛ لأنَّه لو أُعرِبَ بها ضُمَّ في موضع الرفع إذ لا يمكن مجيء الياء بعدها ساكنة، ومن لغة العرب الإتيانُ بها ساكنة، فوجب أن يُعدل عن الضم إلى الكسر ليناسبها، ثم التزموا كسره قبلها لأجلها، يدلك على ذلك مجيء كل ياء للمتكلّم في الفعل أو الحرف أو غيرهما مكسوراً ما قبلها، كقولك: منِّي وعنِّي وضَرَبَنِي ويَضرِبُنِي وقَدِي وقَطِي.

ولَمَّا قبح: مِنِي وعَنِي وضَرَبي ويضربي زادوا نوناً لتكون الكسرة عليها فقالُوا: منِّي وضَرَبَني، وهذا واضح في التزامهم الكسرة قبل ياء المتكلّم.

وإذا ثبت ذلك تعذَّر الضم والكسر والفتح. أمَّا الضمُّ والفتح فلتعذُّر اجتماع متضادين. وأمَّا الكسر فإذا وضح أنَّهم التزموا كسرة لأجل الياء تعذَّر مجيء كسرة أُخرى تقويها، إذ يستحيل اجتماع كسرتين في محلٍّ، كما يستحيل اجتماع كسر وضم، ولا يمكن أن يحكم بكسرة الإعراب، وزوال الكسرة لأجل الياء، لأنَّ تلك هي السابقة لمعنى، وقد ثبت اعتبارهم إيّاه فلا ينبغي أن تزول مع بقاء ذلك المعنى من غير موجب.

ولو قُدِّر جواز ذلك لكانت هذه أولى لأنَّها السابقة. وإنَّما قلنا: هي السابقة؛ لأنَّ التركيب فرع الإفراد، ولا يكون إعراب إلَّا بعد التركيب، فهو فرع الفرع، وهذه الكسرة ثابتة للكلمة في حال الإفراد قبل التركيب الموجب للإعراب، فَثَبَتَ أنَّها سابقة[1].

وجدنا فيما سبق أنَّ الأوزان تقع في مواضع بعضها بعضاً، فالمصدر يقع موضع اسم الفاعل واسم المفعول، وبالعكس، وهذا من سعة الكلام العربي والتعبير الفصيح. وكذلك في حمل الفرع على الأصل بيانٌ للمعاني والمباني معاً، فالأصل أولاً ثم يذكر ما يتفرع منه فالتركيب فرع الإفراد مثلما أنَّ المعرفة فرع النكرة والتأنيث فرع التذكير.

٥- وضع أحد حروف المعاني موضع آخر منها:

ومن ضروب الاتساع في النحو العربي الاتساع في استعمال الأدوات النحوية ووضع بعضها موضع بعض، فيستقيم المعنى، ويغدو التركيب واضحاً فصيحاً عالياً، وقد نال هذا الباب اهتمام أصحاب الأمالي، كما نال اهتمام النحاة والمفسرين والأصوليين من قبل.

قال ابن فارس: «باب الكلام في حروف المعاني» رأيتُ أصحابنا الفقهاءَ يُضمِّنون كتبهم في أصول الفقه حروفاً من حروف المعاني[2].

---

(١) أمالي ابن الحاجب ٢: ٨٥٣- ٨٥٤.

(٢) الصاحبي في فقه اللغة ص١٦٦.

والأصل استعمال الحرف فيما وضع له، ولابُدّ حين يخرج عن معناه إلى معنى آخر، أن تقوم البينة والدليل القاطع. وقد ذكر صاحب الأشباه والنظائر ذلك بقوله: والأصل في كل حرف أن يكون دالاً على ما وضع له في الأصل، فمن تمسّك بالأصل فقد تمسّك باستصحاب الحال، ومن عدل عن الأصل بقي مرتهناً بإقامة الدليل(١).

وفي أمالي المرتضى وَجَدْتُه مهتماً بحروف المعاني في استيفاء شامل لا يقلُّ دقّةً واستيعاباً عمّا كتبه النحاة وألَّفُوهُ في القرون المتقدّمة عليه. من ذلك قوله عن «أو» أنّها تأتي بمعنى «الواو» كقوله تعالى: «وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ»(٢)، معناه: وبيوت آبائكم. قال جرير:

نَـالَ الخِلافَـةَ أو كانَـتْ لَـهُ قَـدَراً ... كمـا أتَـى ربَّـهُ مُوسَـى علَـى قَـدَرِ(٣)

وقال تَوْبَةُ بنُ الحُمَيِّر:

وقَـدْ زَعَمَـتْ ليلـى بِـأنِّيَ فـاجِرٌ ... لنفْسي تُقاهَـا، أو عليهـا فُجورُهَـا(٤)

وتأتي «أو» بمعنى «بل» كقوله تعالى: «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»(٥)، قال: معناه بل يزيدون. وأنشد الفرّاء:

بَـدَتْ مِثْـلَ الـشَّمسِ في رَوْنَـقِ الـضُّحَى ... وصُـورتِها، أو أنـتِ في العَـينِ أملَـحُ(٦)

وكان المرتضى يقف على معاني بعض الحروف وقفات لطيفة تظهر منها قوة بلاغته وعظمة فصاحته وبيانه، ويدلك على موطن الاستشهاد فيما يُظَنُّ أنه زائد أو غامض من قول بعضهم. فإذا كانت الفصاحة هي الاختصار، فكيف قال تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»(٧) فزاد الكاف، ولا معنى لها إلّا الفصاحة، فقد صارت الفصاحة بالزيادة كما كانت بالنقصان.

قلنا: دخول الكاف هاهنا ليست على سبيل الزيادة التي لو طُرِحَتْ لما تغيَّر المعنى، بل تفيد بدخولها ما لا يُسْتَفَادُ مع خروجها؛ لأنّه لو قال: «ليس مثله شيء» جاز أن يراد من بعض الوجوه، وعلى بعض الأحوال، فإذا

---

(١) الأشباه والنظائر ٢: ٦٣٤.
(٢) الآية ٦١ من سورة النور.
(٣) ديوان جرير ص٢٧٥. وهذا البيت من قصيدة يمدح بها الخليفة عمر بن عبد العزيز.
(٤) أمالي القالي ١: ١٣١.
(٥) الآية ١٥٣ من سورة الصافات. وينظر معاني القرآن للفراء ٢: ٣٩٣.
(٦) أمالي الشريف المرتضى ٢: ٥٦- ٥٧.
(٧) الآية ١١ من سورة الشورى.

دخلت الكاف فُهِمَ نفي المثل على كلِّ وجه، ألا ترى أنَّه لا يحسن أن يُقال: ليس كمثله أحد في كذا بل على الإطلاق والعموم[١].

وعُنِيَ ابن الحاجب بمعاني الحروف، ورأى أن بعضها يقع موضع بعض، من ذلك مجيء «إلّا» بمعنى «غير» بشرط أن تكون تابعة لجمع منكور غير محصور[٢]. قال: إذا استعملت «إلّا» بمعنى «غير» فلا بدَّ من الشروط المذكورة. وإنَّما كان كذلك لضعف استعمالها صفة فلم يستعملوها إلّا في الموضع الذي يتعذّر فيه الاستثناء. وبيان تعذُّر الاستثناء هاهنا مع هذه الشروط أنك إذا قلت: جاءَني رجالٌ إلّا زيداً، وجعلت زيداً استثناءً لم يستقم؛ لأنَّ الكلام في الاستثناء المتصل، شرطه أن يكون مخرجاً من المستثنى منه على وجه لولاه لدخل فيه، ونحن نقطع بأنَّ رجالاً ليس له دلالة على زيد فلم يستقم إخراج زيدٍ منه، وإذا لم يستقم إخراجه منه لم يصح أن يكون استثناء منه، فثبت أنه يتعذّر الاستثناء في مثل هذه الصورة[٣].

وإذا ذكر حرفٌ موضع حرفٍ عُني بمعناه وبالقاعدة النحوية، وذهب يشرح ويفصل، ويسأل ويجيب. من ذلك استعمال «على» بدلاً من «في» في قوله تعالى: «وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ»[٤]، قال: إن قيل لِمَ جاء بـ«على» والقياس والاستعمال يقتضي «في»؟ أمّا القياس فلأنه بمعنى الظرفية، كقولك: قَعَدْتُ في الدَّار. وأما الاستعمال فلقوله: «قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا»[٥]، وقوله: «فَاسْلُكْ فِيهَا»[٦].

فالجواب: أنَّ «على» في هذا الموضع أوضح، من حيث إنَّ غيره ممّا ذُكِرَ فيه ما يكون باطن الفلك، وهو الأكثر، فغلب، فكانت «في» أحسن لتحقق معنى الظرفية، وبَعُدَ معنى «على»؛ لأنَّ المذكور محمولٌ ثم الأزواج كلُّها، وكان أكثرها في باطن الفلك، وأعلى السفن مخصوص بالآدميين على ما هو العادة، فلمّا خصُّوا في قوله: «وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ» كانت «على» أوضح[٧].

وتأتي «من» بمعنى «عن». من ذلك قوله تعالى: «يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا»[٨]. «مِنْ» هاهنا يجوز أن تكون بمعنى «عن»، كما تقول: أطعَمَهُ عنِ الجوعِ ومِنَ الجُوعِ، وكَسَاهُ عنِ العُري ومِنَ العُري، ورَمَى عنِ القَوسِ، ومِنَ القوسِ، وأخذْتُ مِنهُ الحديثَ[١].

---

(١) أمالي المرتضى ٢ : ٣١١.

(٢) الكافية ص٨.

(٣) أمالي ابن الحاجب ٢ : ٥٤٥.

(٤) الآية ٢٢ من سورة المؤمنون.

(٥) الآية ٤٠ من سورة هود.

(٦) الآية ٢٧ من سورة المؤمنون.

(٧) أمالي ابن الحاجب ١ : ٢٤٥- ٢٥٥.

(٨) الآية ٥٧ من سورة الأنبياء.

وأفرد ابن الشجري فصلاً في استعمال حروف الجر موضع بعض. فمن ذلك استعمال «في» مكان «على» في قوله تعالى: «وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ»[٢] أي على جذوع النخل، وقال سويد بن أبي كاهل[٣]:

هُمُ صَلَبُوا العَبْدِيَّ في جِذْعِ نَخْلَةٍ فَلا عَطَسَتْ شَيْبَانُ إلّا بِأَجْدَعَا

وقد استعملوا «في» مكان «مع» كقول الشاعر[٤]:

إذا أُمُّ سِرْيَاحٍ غَدَتْ في ظَعَائِنٍ جَوَالِسَ نَجْداً فاضَتِ العَيْنُ تَدْمَعُ

أي: مع ظعائن. ويُقال: فُلانٌ عاقِلٌ في حلم، أي: مَعَ حلم، ومنه قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ القَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ»[٥]، أي: مع أمم.

وتأتي «في» بمعنى «بعد» في قوله تعالى: «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ»[٦] أي: بعد عامين، وتأتي بمعنى «إلى» كما في قوله تعالى: «فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ»[٧]، أي: إلى أفواههم، وقال عَلْقَمَةُ بنُ عَبَدَة[٨]:

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الحِسانِ طَرُوبُ بُعَيْدَ الشَّبابِ عَصرَ حانَ مَشِيبُ

أي: إلى الحسان.

فَلا تَتْرُكَنّي بالوَعِيدِ كأنَّني إلى النَّاسِ مَطْلِيٌّ بِهِ القَارُ أجْرَبُ

وأوقعوا «في» مكان الباء، قال زيد الخيل:

ويَرْكَبُ يومَ الرَّوْعِ فيها فَوارِسٌ بَصِيرُونَ في طَعْنِ الأباهِرِ والكُلَى[٩]

([١]) أمالي ابن الحاجب ١ : ٢٥٢.

([٢]) الآية ٧٢ من سورة طه.

([٣]) البيت يُنسب لامرأة من العرب كما ذكر ابن جني في الخصائص ٢ : ٣١٣، ونسب إلى قُراد بن حنش الصاردي [وهو شاعر جاهلي]، ينظر إلى الحماسة البصرية ١ : ٢٦٣.

([٤]) البيت لدراج بن زرعة الضَّبابي، وهو من أبيات في النقائض ص٩٣١، والأزهية ص٢٧٩، واللسان (سرح)، وقال صاحب الأزهية: جوالس: في موضع خفض لأنها نعت لظعائن، وإنما نصبها لأنها لا تنصرف، وصرف (ظعائن) لضرورة الشعر، ونصب «نجداً» على نية التنوين في «جوالس» كأنه قال: جوالسٍ. وهذا ما ذكره صاحب الأزهية ص٢٦٩.

([٥]) الآية ١٨ من سورة الأحقاف.

([٦]) الآية ١٤ من سورة لقمان.

([٧]) الآية ٩ من سورة إبراهيم.

([٨]) ديوان علقمة بن عبدة ص٣٣. وطحا بك: ذهب بك.

([٩]) ديوانه ص١٤٩. وينظر الأزهية ص٢٨١، وشرح أبيات المغني ٤ : ٧١، والأباهر جمع الأبهر. وهو عِرق مستبطن الصلب، متصل بالقلب.

أي: بصيرون بطعن الأباهر.

واستعملوا «إلى» مكانَ «مع» كقوله تعالى: «مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ»[١]، أي: مع الله، ومثله: «وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ»[٢] أي: مع شياطينهم. وكذلك استعملوها مكان «في»، كقول النابغة:

أي: في الناس. وقال طَرَفَةُ بنُ العبدِ:

وإنْ يلتَـقِ الحـيُّ الجَميـعُ تُلاقِنِـي إلَـى ذِروةِ البيـتِ الكَـريمِ المُـصمَّدِ[٣]

أي: في ذورة البيت الذي يُصمد إليه، أي: يُقصَد.

وتأتي مكان الباء، قال كُثيِّر:

ولَقَـد لَهَـوْتُ إِلَى الكَوَاعِـبِ كَالـدُّمَى بِـيضِ الوُجُـوهِ حَـدِيثُهُنَّ رَخِـيمُ[٤]

أراد: لهوتُ بكواعب.

واستعملوا «على» مكان «في» يقولون: أتيتُهُ على عهدِ فلانٍ، أي: في عهده، ومنه قوله تعالى: «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ»[٥] أي في ملك سليمان، وقال الأعشى:

وصَـلِّ علَـى العَـشِيَّاتِ والـضُّحَى ولا تَعبُـدِ الـشَّيطانَ واللهَ اعبُـدَا[٦]

أي: في حين العشيات والضحى.

وتكون «على» مكان «مِنْ» كقوله: «إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ»[٧] أي: من الناس. وتكون مكان «عن» كقوله:

أرمِي علَيها وهيَ فَرعٌ أجمَعُ[٨]

أي: أرمي عنها، وقال القحيف العُقَيليُّ:

إذا رَضِـيَتْ علَـيَّ بَنُـو قُـشَيرٍ لَعَمـرُ اللهِ أعجَبَنِـي رِضَـاهَا[١]

([١]) الآية ١٤ من سورة الصف. وينظر الخصائص ٣: ٢٦٣، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم للشيخ عضيمة ١: ٢٩١.

([٢]) الآية ١٤ من سورة البقرة.

([٣]) ديوان طرفة ص٢٩، والمُصمَّد: الذي يأتي الناس إليه لقضاء حوائجهم.

([٤]) ينظر الأزهية ص٢٨٤، وليس في ديوانه.

([٥]) الآية ١٠٢ من سورة البقرة وينظر الأزهية ص٢٨٥.

([٦]) ديوان الأعشى ص١٣٧، وينظر الكتاب ٣: ٢١٠، وسرّ صناعة الإعراب ص٦٧٨، والمغني ص٣٧٢.

([٧]) الآية ٢ من سورة المطففين، وينظر تأويل مشكل القرآن ص٣٧٩.

([٨]) نسبه العيني وحده لحُميد الأرقط. المقاصد النحوية ٤: ٥٠٤، وينظر الكتاب ٤: ٢٢٦، والأزهية ص٢٨٧.

وتكون مكان الباء، قال أبو ذؤيب:

وكَأَنَّهُنَّ رِبابَةٌ وكأنَّهُ يَسَرٌ يُفِيضُ علَى القِداحِ ويَصدَعُ[٢]

أي: يفيض بالقِداح، أي: يضرب بها.

وتأتي «عن» مكان «مِن» كقوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبادِهِ»[٣]، أي: من عباده. وتكون مكان الباء، كقوله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى»[٤] أي: بالهوى. وتكون مكان «على» كقوله: «وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ»[٥]، أي: على نفسه.

وتكون «عن» مكان «بعد»، قال العجاج:

ومَنْهَلٍ وَرَدْتُهُ عن مَنهلِ[٦]

أراد: بعد منهل، ومثله في التنزيل: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ»[٧]، أي: حالاً بعد حال.

ويقع «مِنْ» مكان «على»، نحو قوله تعالى: «وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا»[٨]، أي: على القوم. وتكون مكان الباء، كقوله: «يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»[٩] بأمر الله، ومثله قوله: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ»[١٠] أي: بأمره.

وقد استعملت الباء مكان «مِنْ» في قوله تعالى: «عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ»[١١] أي: يشرب منها. وقال عنترة:

شَرِبَتْ بِماءِ الدُّحرُضَينِ فأصبَحَتْ زَوراءَ تَنفِرُ عن حِياضِ الدَّيلَمِ[١٢]

وقال أبو ذُؤيب:

---

(١) البيت في نوادر أبي زيد ص٤٨١، والمقتضب ٢: ٣٢٠، والخصائص ٢: ٣١١، والأزهية ص٢٨٧.

(٢) شرح أشعار الهذليين ص١٨، والأزهية ص٢٨٨، والرِّبابة: خرقة تجمع فيها أقداح الميسر. واليسر صاحب الميسر.

(٣) الآية ٢٥ من سورة الشورى، وينظر تأويل مشكل القرآن ص٥٧٧، والأزهية ص٢٨٩.

(٤) الآية ٣ من سورة النجم، وينظر تأويل مشكل القرآن والأزهية ص٢٨٩.

(٥) الآية ٣٨ من سورة محمد.

(٦) ديوان العجاج ص١٥٧، وأدب الكاتب ص٥١٣، والأزهية ص٢٩١.

(٧) الآية ٨ من سورة الانشقاق.

(٨) الآية ٧٧ من سورة الأنبياء، وينظر تأويل مشكل القرآن ص٥٧٧، والأزهية ص٢٩٣.

(٩) الآية ١١ من سورة الرعد، وينظر تأويل مشكل القرآن ص٥٧٤.

(١٠) الآية ١٥ من سورة غافر.

(١١) الآية ٦ من سورة الإنسان.

(١٢) ديوان عنترة ص٢٠١، وينظر أدب الكاتب ص٥١٥، والأزهية ص٢٩٤، والدحرضان: ماءان يقال لأحدهما دحرض وللآخر وسيع. وزوراء: مائلة. والديلم: الأعداء.

شَرِبْنَ بماءِ البحرِ ثُمَّ ترفَّعَتْ   متى لُجَجٍ خُضرٍ لَهُنَّ نئيجُ(١)

وتقع الباء موقع «عن» كقوله تعالى: «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ»(٢)، أي: عن عذاب، ومثله: «فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً»(٣) أي: عنه.

وقد كثر استعمالها مكان «في» كقوله:

إنَّ الرَّزيَّةَ لا رزيَّةَ مِثلُها   أخَواي إذْ قُتِلا بِيَومٍ واحِدِ(٤)

أراد: في يوم واحد. واستعملت في موضع «على» كقول الشاعر:

أربٌّ يبولُ الثُّعلُبانُ برأسِهِ   لَقَدْ ذَلَّ مَنْ بالَتْ عليهِ الثَّعالِبُ(٥)

أي: على رأسه.

وجاءت اللام في مكان «إلى» في التنزيل: «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا»(٦) واستعملوها مكان «على» في قولهم: سقط لوجهه، أي: على وجهه، مثله قول الشاعر:

تناوَلَهُ بالرُّمحِ ثُمَّ اتَّنَى لَهُ   فَخَرَّ صَريعاً لليَدَينِ وللفمِ(٧)

واستعملوها مكان «بعد»، قال مُتَمِّم بن نويرة:

فلمَّا تفرَّقْنا كأنِّي ومالِكاً   لِطُولِ اجتِماعٍ لم نَبِتْ لَيلَةً مَعا(٨)

أي: بعد طول. واستعملت في مكان «من أجل» لقوله تعالى: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ»(٩)، أي: من أجل وجه الله، ومثله: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»(١٠)، واستعملت مكان «في» في قوله تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»(١)، أي: في يوم القيامة(٢).

---

(١) شرح أشعار الهذليين ص١٢٩، وينظر الأزهية ص٢١٠ و٢٩٤.

(٢) الآية ١ من سورة المعارج، وينظر الأزهية ص٢٩٥، والصاحبي ص١٣٣.

(٣) الآية ٥٩ من سورة الفرقان. وينظر تأويل مشكل القرآن ص٥٦٨، والبحر المحيط ٦: ٥٠٨.

(٤) ديوان الفرزدق ص١٩٠. والرزية: المصيبة.

(٥) اختلف في نسبة البيت فقيل: هو راشد بن عبد ربه، وقيل: أبو ذر الغفاري رضي الله عنه، وقيل: «العباس بن مرداس. ينظر أدب الكاتب ص١٠٣ و٢٩٠، الجنى الداني ص٤٣، والمغني ص١٠٥.

(٦) الآية ٥ من سورة الزلزلة.

(٧) هذا البيت لجابر بن حُنَي التغلبي. ينظر شرح المفضليات ص٤٤١، وأدب الكاتب ص٥١١، والأزهية ٢٩٩. اتَّنى: أصلها اثتنى، فأدغم النون في الثاء ثم أبدلها تاء.

(٨) ديوان متمم بن نويرة ص١١٢، وينظر الأزهية ص٢٩٩، والمغني ص٢١٣.

(٩) الآية ٩ من سورة الإنسان. أمالي ابن الشجري ٢: ٦٠٦- ٦١٧.

(١٠) الآية ١٤ من سورة طه. ويرى ابن فارس أنّ اللام هنا بمعنى «عند» الصاحبي ص١٤٨.

الخاتمة:

ونستنتج مما تقدَّم أنَّ الاتِّساع باب واسع يَشمل كلّاً من الحذف والاختصار والحمل على المعنى والتضمين والتعدية ووضع الصيغ موضع بعضها الآخر، ووضع حرف من حروف المعاني موضع آخر على غير قياس.

والاتساع يتناول التقديم والتأخير وتضمين فعل معنى فعل آخر، وإنزال الكلم بعضه موضع بعض، كإنزال الجامد منزلة المشتق، والمعارف منزلة النكرات، والمعاني منزلة الأعيان. ولا ننكر أبداً أنَّ هذا الباب موجود منذ سيبويه، ولكنَّ الاختلاف في المصطلح لدى النحاة جعله مبهماً وغامضاً أحياناً، وعدّه بعضهم اتساعاً في أحكام كثيرة على حين عدّه آخرون ضرورة في الشعر.

وأمّا النّحاة فوجدتهم متفاوتين في هذا البحث، منهم من عدّه ضرورة مثل: ثعلب والسهيلي والزجاجي، وبعضهم اتسع في هذا الاتساع وطرق بحوثه ومسائله بشكل أوسع وأطلق عليه: السعة، والتوسع، وعلى رأسهم النحاة المتقدمون كـ سيبويه وأستاذه الخليل وأبي العباس المبرد، وابن السَّراج وأبي عليّ الفارسي، وأخذ حكم الجواز أحياناً والوجوب أحياناً أخرى، وهذا الأمر كثر عند ابن الشجري وابن الحاجب.

---

(١) الآية ٤٧ من سورة الأنبياء. وينظر الأزهية ص٢٩٩. وقال أبو حيان: «ذهب الكوفيون إلى أنَّ اللام تكون بمعنى في، ووافقهم ابن قتيبة من المتقدمين، وابن مالك من أصحابنا المتأخرين، وجعل من ذلك قوله: ﴿القسط ليوم القيامة أي: في يوم. البحر المحيط ٦: ٣١٦، وينظر معاني القرآن ٢: ٢٠٥. وقيل: إنَّ اللام هنا بمعنى عند». الكشاف ٢: ٥٧٤، والمغني ص٢١٣.

(٢) أمالي ابن الشجري ٢: ٦١٦- ٦١٧.

المصادر والمراجع:

١- الاتساع في النحو العربي: د. أسيدة شهبندر، شراع للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠٣م.

٢- أدب الكاتب: محمد بن قتيبة (ت٢٣١هـ)، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م.

٣- الأزهية في علم الحروف: للهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.

٤- أسلوب الحذف في اللغة العربية من الوجهة البلاغية والنحوية: د. أيمن الشوّا، جامعة دمشق، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٠م.

٥- الأصول في النحو: ابن السراج (ت٣١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٦- إعراب القرآن المنسوب خطأ إلى الزجّاج (ت ٣١٦ هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣م.

٧- إعراب القرآن: لأبي جعفر أحمد بن محمّد بن إسماعيل، المعروف بابن النحاس (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٧- أمالي ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان بن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق ودراسة: د. فخر صالح سليمان قدارة، دار عمّار، عمّان، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٥م.

٨- أمالي ابن الشجري: هبة الله بن علي (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: د. محمود الطناجي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

٩- أمالي الزّجّاجي: الزجاجي (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٢م.

١٠- أمالي السهيلي: السهيلي (ت ٥٨١هـ)، تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

١١- أمالي القالي مع كتابي ذيل الأمالي والنوادر: لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق: صلاح بن فتحي هلل، وسيد بن عباس الجليمي، صيدا، المكتبة العصرية، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

١٢- أمالي المرتضى وتسمى غرر الفوائد ودرر القلائد: للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

١٣- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٨هـ.

١٤- تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة (ت ٢٣١ هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.
١٥- تفسير الطبري (ت ٣١٠هـ) جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٣٧٤هـ- ١٩٥٤م.
١٦- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ) مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م.
١٧- خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.الخصائص: عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ- ١٩٥٢م.
١٨- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر: مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
١٩- ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، شرح الدكتور محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٥٠م.
٢٠- ديوان العرجي، تحقيق: خضر الطائي، ورشيد العبيدي، بغداد، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م.
٢١- ديوان الفرزدق (شرح ديوان): غالب بن صعصعة (ت ١١٠هـ)، تحقيق: عبد الله الصاوي، مطبعة الصاوي، القاهرة، ١٩٣٦م.
٢٢- ديوان المتنبي، بالشرح المنسوب خطأ إلى العكبري، تصحيح مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م.
٢٣- ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.
٢٤- ديوان جرير: جرير بن عقبة بن الخطفي (ت ١١٠هـ)، شرح محمد بن حبيب، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م.
٢٥- ديوان رؤبة، جمعه وحققه: وليم بن الورد، ليبسك، دار الآفاق الجديدة، نسخة مصورة، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٦- ديوان سحيم عبد بني الحسحاس (ت ٤٠هـ)، تحقيق: عبد العزيز الميمني لراجكوتي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.
٢٧- ديوان طرفة بن العبد البكري، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: درِّية الخطيب ولطفي الصقال: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
٢٨- ديوان علقمة بن عبدة (الفحل)، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال: مراجعة: د. فخر الدين قباوة، دار الكتاب العربي، حلب، ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.
٢٩- ديوان عنترة، تحقيق: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٠م.

٣٠- ديوان لبيد (شرح ديوان): لبيد بن ربيعة العامري (ت ٤٠هـ)، تحقيق: إحسان عبّاس، الكويت، ١٩٦٢م.

٣١- ديوان مالك ومتمم ابني نويرة، تحقيق: ابتسام مرهون الصفّار، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨م.

٣٢- الرُّماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه: الدكتور مازن المبارك، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٤م.

٣٣- سر صناعة الإعراب: لابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٥م.

٣٤- شرح أبيات الهذليين: للسكري، حققه: عبد السلام أحمد فراج، راجعه محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة بالقاهرة، ١٩٦٥م.

٣٥- شرح أبيات سيبويه: لابن السيرافي (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: د. محمد علي سلطاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، ١٩٧٦م.

٣٦- شرح الكافية الشافية: لابن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

٣٧- شرح شافية ابن الحاجب: الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ) تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٧م.

٣٨- الصاحبي في فقه اللغة: أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.

٣٩- الصاهل والشاحج: لأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

٤٠- كتاب الشعر: لأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٤١- الكتاب: لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٢- الكليات: لأبي البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ)، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١م.

٤٣- لسان العرب: لابن منظور محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٦م.

٤٤- مجالس ثعلب: أحمد بن يحيى (ت ٢٩١هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م.

٤٥- المسائل العسكريات: لأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، تحقيق: د. محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٢م.

٤٦- المسائل العَضُديات: لأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق: علي جابر المنصوري، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٤٧- معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجّاج (ت ٣١٦هـ): نشره وحققه: د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٤٨- معاني القرآن: للأخفش (ت ٢١٦هـ)، تحقيق: د. فائز فارس، الكويت، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، مطبعة الخانجي القاهرة، تحقيق: د. هدى قراعة، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٤٩- معاني القرآن: للفرّاء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح شلبي، دار الكتب المصرية، ١٣٧٤هـ- ١٩٥٥م.

٥٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: محمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ١٩٦٤م.

٥١- المقتضب: لأبي العباس المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٠- ١٩٨٠م.

٥٢- المنصف شرح تصريف المازني لابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣هـ- ١٩٥٤م.

٥٣- النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٨٧م.

٥٤- همع الهوامع في شرح الجوامع: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

□□

المعـــاني الدلاليّـــة لــ (إنّ) في التركيب النحــويّ والبلاغــيّ

د. صبحي قصاب *

الأصل في دخول إنّ على الجملة الاسميّة إفادة توكيد نسبة المسند إلى المسند إليه، يقول سيبويه: فأمّا ما حُمل على الابتداء، فقولك: إنّ زيداً ظريفٌ وعمرو، وإنّ زيداً منطلقٌ وسعيد، فعمرو وسعيد يرتفعان على وجهين: فأحد الوجهين حسن، والآخر ضعيف.

فأمّا الوجه الحسن، فأن يكون محمولاً على الابتداء؛ لأنّ معنى: إنّ زيداً منطلق: زيد منطلق، و(إنّ) دخلت توكيداً، كأنّه قال: زيدٌ منطلقٌ وعمرٌو[1].

ويقول الجرجانيّ: ثمّ إنّ الأصل الّذي ينبغي أن يكون عليه البناء هو الّذي دُوّن في الكتب من أنّها للتوكيد [٢].

ولكنّ دخول إنّ على الجملة يفيد معانيَ دلاليّة غير معنى التوكيد، وهذه المعاني هي [٣]:

---

* مدرّس في المعهد العالي للّغات في جامعة البعث.

[١] الكتاب ٢ / ١٤٤.

[٢] دلائل الإعجاز ٢٥٠.

[٣] سأذكر هذه المعاني بعناوينها كما ذكرها بعض العلماء والباحثين، ثمّ أعلّق بعد ذلك عليها، ناقداً إيّاها، ذاكراً رأيي فيها.

١ – إفادة الارتباط والائتلاف والاتحاد:

يقول الجرجانيّ في بيت بشّار:

بكّـــرا صـــاحبيّ قبـــلَ الهجـــير إنّ ذاك النجـــاحَ في التـــبكيرِ [1]

وذلك أنّه هل شيء أبين في الفائدة وأدلّ على أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل ؛ من أنّك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتّحد به حتّى كأنّ الكلامين قد أُفرغا إفراغاً واحداً، وكأنّ أحدهما قد سُبك في الآخر.

هذه هي الصورة حتّى إذا جئت إلى (إنّ) فأسقطتها، رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأوّل، وتجافى معناه عن معناه، ورأيته لا يتّصل به، ولا يكون منه بسبيل حتّى تجيء بالفاء، فتقول: بكّرا صاحبيّ قبل الهجير فذاك النجاح في التبكير... ثمّ لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، وتردّ عليك الّذي كنت تجد بـ (إنّ) من المعنى.

وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يا أيّها الناسُ اتّقوا ربّكم إنّ زلزلةَ الساعةِ شيءٌ عظيم ﴾ [2].

ويقول في موضع آخر: ألا ترى أنّ الغرض من قوله: (إنّ ذاك النجاح في التبكير)، جلّه أن يبيّن المعنى في قوله لصاحبيه: (بكّرا)، وأن يحتجّ لنفسه الأمر بالتبكير، ويبيّن وجه الفائدة فيه.

وكذلك الحكم في الآي الّتي تلوناها، فقوله: ﴿... إنّ زلزلة الساعةِ شيءٌ عظيم ﴾، بيان للمعنى في قوله تعالى: ﴿يا أيّها الناسُ اتّقوا ربّكم...﴾، ولِمَ أُمروا بأن يتّقوا [3].

وقال السكّاكيّ: ومن الشواهد لما نحن فيه، شهادة غير مردودة، رواية الأصمعيّ تقبيل خلف الأحمر بين عيني بشّار بمحضر أبي عمرو بن العلاء، حين استنشداه قصيدته هذه، على ما رُوي من أنّ خلفاً قال لبشّار بعدما أنشد القصيدة، لو قلت يا أبا معاذ مكان: إنّ ذاك النجاح: بكّرا فالنجاح في التبكير، كان أحسن، فقال بشّار: إنّما قلتها – يعني قصيدته – أعرابيّة وحشيّة، فقلت: إنّ ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويّون، ولو قلت: بكّرا فالنجاح في التبكير، كان هذا من كلام المولّدين، ولا يشبه ذلك الكلام، ولا يدخل في معنى القصيدة الّتي قلتها، فقام خلف، فقبّل بين عينيه [4].

---

[1] ديوان بشّار ٣ / ١٨٤. والهَجير: نصف النهار عند زوال الشمس إلى العصر، وقيل: إنّه شدّة الحرّ.

[2] سورة الحجّ، الآية ١. انظر دلائل الإعجاز ٢٤٣.

[3] دلائل الإعجاز ٢٤٨، ٢٤٩.

[4] مفتاح العلوم ٢٦١.

ويقول القزوينيّ: وكثيراً ما يخرج على خلافه فيُنزّل غير السائل منزلة السائل، إذا قدِم إليه ما يلوح له بحكم الخبر، فيستشرف له استشراف المتردّد الطالب، كقوله تعالى: (... ولا تخاطبْني في الّذين ظلموا إنّهم مُغرَقون) [١]، وقوله: (وما أبرّئ نفسي إنّ النفسَ لأمّارةٌ بالسوء...)[٢]... وسلوك هذه الطريقة شعبة من البلاغة فيها دقّة وغموض[٣].

ويقول د. الحمصيّ: ويكمن سرّ هذا الارتباط الّذي تفيده (إنّ) في دخولها على كلام يعلّل ما قبله، ويبيّن سببه أو يقوّيه؛ على جهة الاحتجاج له وبيان فائدته [٤].

وأقول: إنّ أدقّ معنى لـ (إنّ) من خلال ما تقدّم أنّها للتعليل، بالإضافة إلى التوكيد، وهو المعنى الأصل لها، ففي قول بشّار:

بكّـــرا صـــاحبيّ قبـــل الهجـــير إنّ ذاك النجـــاح في التـــبكير

يعلّل سبب التبكير بأنّه إصابة النجاح، مؤكّداً ذلك عبر هذه الأداة (إنّ).

وأمّا ما ذُكر حول قضيّة تقبيل خلف لبشّار؛ فلا أعتقد أنّ هذه الرواية صحيحة للأسباب الآتية:

١ — إنّ قول بشّار: (إنّما قلتها أعرابيّة وحشيّة، فقلت: إنّ ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويّون)، يدلّ على أنّ خلفاً والأصمعيّ وأبا عمرو ليسوا بعارفي الأساليب الوحشيّة في التراكيب العربيّة، وقول الأعراب البدويّين. وهذا كلام لا يصحّ فيهم، وهم مَن هم!

٢ — إنّ قول بشّار: (ولو قلت: بكّرا فالنجاح في التبكير، كان هذا من كلام المولّدين)، قول لا يصحّ، ولا أعتقد أنّ بشّاراً يخطئ في هذا، فاستخدام الفاء في هذا الموضع ومثله، ليس من كلام المولّدين، وإنّما هو أسلوب عربيّ صريح لا غبار عليه.

٣ — إنّ قوله: (ولا يشبه ذلك الكلام)، لا يستقيم، صحيح أنّه لا يطابقه تماماً، فتغيّر الحرف لا شكّ أنّه يغيّر شيئاً في التركيب. أمّا أنّه لا يشبهه؛ فهذا أمر فيه نظر؛ لأنّ الحرفين (إنّ، والفاء) هنا يؤدّيان معنى التعليل، ولكن لا شكّ أنّ وقوع (إنّ) هنا لها من السحر ما ليس لوقوع الفاء.

---

[١] سورة هود، من الآية ٣٧.

[٢] سورة يوسف، من الآية ٥٣.

[٣] الإيضاح في علوم البلاغة ٣١.

[٤] مباحث في علم المعاني ١١٧.

٤ – إنّ قوله: (ولا يدخل في معنى القصيدة الّتي قلتها)، كلام غير صحيح البتّة؛ فمعنى البيت لا يختلف فيما إذا قلنا: (إنّ ذاك النجاح في التبكير)، و إذا قلنا: (فذاك النجاح في التبكير)، فالحرفان أدّيا معنى التعليل، وهو سبب الدعوة إلى التبكير، وهو المعنى المراد.

أمّا أن نقول: إنّه أجمل بلاغيّاً؛ فهذا أمر لا شكّ فيه. ولكنّ هذا لا يُخلّ في قضيّة معنى البيت.

وأمّا قوله تعالى: ﴿يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم إنّ زلزلة الساعة شيءٌ عظيم﴾[١]: نلاحظ أنّ أمر الله للناس بالاتّقاء مقرون بالتعليل؛ وهو أنّ يوم القيامة يوم عصيب.

وكذلك قوله تعالى: (... ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون)[٢]، علّل سبحانه وتعالى طلبه بعدم المخاطبة؛ معلّلاً ذلك بأنّ قرار إغراق الظالمين متّخَذ.

وأيضاً قوله تعالى: (وما أبرّئ نفسي إنّ النفس لأمّارة بالسوء...)[٣]، فيوسف عليه السلام لا يُبرّئ نفسه؛ معلّلاً ذلك بأنّ النفس مجبولة على الأمر بالسوء.

ويؤكّد ذلك أيضاً قوله تعالى: (... وصلّ عليهم إنّ صلاتك سكَنٌ لهم...)[٤]، فبعد أن أمر الله سبحانه وتعالى نبيّه بأن يصلّيَ عليهم؛ أتبع ذلك بتعليل يبيّن سبب هذه الصلاة.

ولا يخفى ما في الأمثلة السابقة كلّها من أنّ التأكيد – وهو المعنى الأصل لـ (إنّ) – مترافق مع التعليل، بأجمل أسلوب بلاغيّ.

٢ – تحسين وقوع ضمير الشأن بعدها:

يقول الجرجانيّ: ومن خصائصها أنّك ترى لضمير الأمر والشأن معها من الحسن واللطف ما لا تراه إذا هي لم تدخل عليه، بل تراه لا يصلح حيث يصلح إلاّ بها، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿...إنّه مَنْ يتّقِ ويصبرْ فإنّ الله لا يُضيع أجر المحسنين﴾[٥]، وقوله: ﴿...أنّه مَنْ يُحادِدِ اللهَ ورسولَه فإنّ[٦] له نارَ جهنّم...﴾[٧]، وقوله: ﴿...إنّه[٨]

---

[١] سورة الحجّ، الآية ١. دلائل الإعجاز ٢٤٣.

[٢] سورة هود، من الآية ٣٧.

[٣] سورة يوسف، من الآية ٥٣.

[٤] سورة التوبة، من الآية ١٠٣.

[٥] سورة يوسف، من الآية ٩٠.

[٦] على قراءة من قرأ بالكسر.وقد قرأ بها ابن أبي عبلة. انظر القراءة في: التفسير الكبير ١٦ / ١٢٠، ومعجم القراءات القرآنيّة ٣ / ٤١٧.

[٧] سورة التوبة، من الآية ٦٣.

[٨] على قراءة من قرأ بالكسر.وقد قرأ بها الأعرج. انظر القراءة في: حاشية الشهاب على تفسير البيضاويّ ٤ / ٧١، ومعجم القراءات القرآنيّة ٢ / ٤٣٨.

من عمل منكم سوءاً بجهالة ثمّ تاب...﴾[١]، وقوله: ﴿...إنّه لا يفلح الكافرون﴾[٢]، ومن ذلك قوله: ﴿...فإنّها لا تعمى الأبصار...﴾[٣].

وما ذهب إليه الجرجانيّ من أنّ وصل ضمير الشأن مع (إنّ) يعطي الحسن واللطافة، يراه د. الحمصي لإرادة التوكيد، يقول: وتدلّ هذه الشواهد الّتي أوردها عبد القاهر على أنّ ضمير الشأن يُحتاج إليه مع (إنّ) حيث يُراد توكيد جملة التركيب الشرطيّ، كما في الآيات الثلاث الأولى، وحيث يُراد توكيد الجملة الفعليّة، كما في الآيتين الأخيرتين؛ فضمير الشأن هو الّذي يوصل معنى التوكيد إلى جملة التركيب الشرطيّ، أو إلى الجملة الفعليّة؛ ومن هنا يحسن أن يقع ضمير الشأن بعد (إنّ)، ولولا هذا الضمير لم يكن لـ (إنّ) سبيل لتوكيد الجملة بعده[٤].

وأقول: ما ذهب إليه د. الحمصيّ من إرادة التوكيد: إنّه حاصل من دون ضمير الشأن، لأنّ (إنّ) تحمل هذا المعنى بطبعها، ودليل ذلك أنّه لو قلنا في الأمثلة الشرطيّة الثلاثة: (إنّ من يتّق ويصبر...)، و(أنّ من يُحادد الله ورسوله...)، و(إنّ من عمل منكم...)، أي: من دون ضمير الشأن؛ فإنّ معنى التوكيد واضح، ولا غبار على هذه الجمل من الناحية النحويّة.

فقول د. الحمصيّ: (ولولا هذا الضمير لم يكن لـ (إنّ) سبيل لتوكيد الجملة بعده)، لا يستقيم؛ لأنّه حاصل من دونه، كما قلنا.

وما ذكره يتعلّق بالجمل الشرطيّة، أمّا في الآيتين الأخيرتين، أي: دخول (إنّ) على الجملة الفعليّة؛ فإنّه لا يصحّ إلاّ بدخول ضمير الشأن عليها؛ فإنّنا لا نستطيع أن نقول: (إنّ لا يُفلح الكافرون)، ولا أن نقول: (فإنّ لا تعمى الأبصار).

فالأمر هنا لا يتعلّق بالتوكيد، وإنّما يتعلّق بحالة لفظيّة تركيبيّة، لا تستقيم الجملة إلاّ بها.

ولو كان د. الحمصيّ قد اقتصر على قوله في هذه المسألة: على أنّ لضمير الشأن وجهاً بلاغيّاً آخر، هو إفادة البيان بعد الإبهام، فالضمير يُشكل أمره على السامع حتّى إذا ذُكرت الجملة بعده حصل الإيضاح والتفسير[٥]، لكان أفضل وأدقّ.

---

[١] سورة الأنعام، من الآية ٥٤.
[٢] سورة المؤمنون، من الآية ١١٧.
[٣] سورة الحجّ، من الآية ٤٦. دلائل الإعجاز ٢٤٤.
[٤] مباحث في علم المعاني ١١٨.
[٥] مباحث في علم المعاني ١١٩.

ولا يخفى ما للحسن واللطافة في دخول ضمير الشأن على مثل هذه التراكيب، كما ذهب إليه الجرجانيّ، ولكن إن كان ذلك يصحّ على الجمل الشرطيّة؛ فإنّه لا يصحّ على الجمل الفعليّة، كما رأينا؛ لأنّ المسألة هنا تتعلّق بصحّة التركيب أو عدمه، ولا يتعلّق بالحسن واللطافة.

٣ – تهيئة النكرة لأن يكون لها حكم المبتدأ في الحديث عنها:

وممّا تصنعه (إنّ) في الكلام أنّك تراها تهيّئ النكرة وتُصلحها لأن يكون لها حكم المبتدأ، أعني: أن تكون محدَّثًا عنها بحديثٍ مِنْ بعدها، ومثال ذلك قوله:

إنّ شِواءً ونَشوةً وخببَ البازلِ الأمُونِ[1]

قد ترى حسنها وصحّة المعنى معها، ثمّ إنّك إن جئت بها من غير (إنّ)، فقلت: (شواء ونشوة وخبب البازل الأمون)، لم يكن كلاماً.

فإن كانت النكرة موصوفة، وكانت لذلك تصلح أن يُبتدأ بها، فإنّك تراها مع (إنّ) أحسن، وترى المعنى حينئذٍ أولى بالصحّة وأمكن، أفلا ترى إلى قوله:

إنّ دهراً يلفّ شَملي بسُعدى لزمانٌ يهمُّ بالإحسان[2]

ليس بخفيّ – وإن كان يستقيم أن تقول: دهر يلفّ شملي بسُعدى دهر صالح – أن ليس الحالان على سواء[3].

قال د. الحمصيّ: ولعلّ حسن الابتداء بالنكرة مع (إنّ) ناشئ من اختصاص (إنّ) بالدخول على الجملة الاسميّة، فإذا نُطق بـ (إنّ) عُلم ابتداء أنّ ما بعدها جملة اسميّة، ولم يُلتفت بعدها إلى ما أصله المبتدأ، أ معرفة هو أم نكرة؟[4].

---

(1) البازل: البعير إذا استكمل السنة الثامنة وطعن في التاسعة وفَطَر نابُه، وكذلك الأُنثى بغير هاء. الأمون: وثيقةُ الخَلْق. والبيت في شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٣ / ١١٣٧، وخبر إنّ قوله من القطعة نفسها:

من لذّة العيش والفتى للدهر والدهر ذو فنون

وهو لسلمى بن ربيعة، وذُكر: سَلْمُ، بدلاً من سلمى. انظر: شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٢ / ١٧٨، و ٣ / ١١٣٧، والتبريزيّ ٢ / ٥٥.

(2) ويُروى: بجمْل، بدلاً من: سلمى. و(يلمّ) بدلاً من (يلفّ). ولم أعثر له على قائل. انظر البيت في: أمالي المرتضى ٢ / ١٤٥، قال: وأنشد الفرّاء، وأنوار التنزيل ٢ / ٦١٤.

(3) دلائل الإعجاز ٢٤٦.

(4) مباحث في علم المعاني ١٢٠.

وأقول: كأنّ جمال هذا التركيب، أعني: حسن الابتداء بالنكرة مع (إنّ)، ناشئ من أنّ معنى (إنّ)، معنى (أل) التعريف الّتي تدخل على النكرة بطبيعتها ؛ لاحظ أنّنا لو أبدلنا (أل) مكان (إنّ) في قول الشاعر: إنّ شواءً ونَشوةً، فقلنا: الشواءُ والنشوة... لكان المعنى مستقيماً.

ولو أبدلنا (أل) مكان (إنّ) في قول الشاعر: إنّ دهراً يلفّ...، فقلنا: الدهر الّذي يلفّ... لكان المعنى مستقيماً أيضاً.

٤ – إغناؤها عن الخبر في بعض الكلام:

يقول الجرجاني: ومن تأثير إنّ في الجملة أنّها تُغني إذا كانت فيها عن الخبر في بعض الكلام. ووضَعَ صاحب الكتاب في ذلك باباً، فقال: (هذا باب ما يحسن عليه السكوت في الأحرف الخمسة) ؛ لإضمارك ما يكون مستقَرّاً لها وموضعاً لو أظهرتَه.

وليس هذا المضمر بنفس المظهر، وذلك: (إنّ مالاً وإنّ ولداً وإنّ عدداً)، أي: إنّ لهم مالاً، فالّذي أضمرت هو (لهم).

ويقول الرجل للرجل: هل لكم أحد، إنّ الناس ألْب عليكم ؟ فيقول: إنّ زيداً وإنّ عمراً، أي: لنا، وقال:

إنّ محـــــــلاً وإنّ مـــــــرتحلاً وإنّ في الســـفر إن مـــضوا مَهَـــلا[1]

ويقول: إنّ غيرَها إبلاً وشاءً، كأنّه قال: إنّ لنا أو عندنا غيرَها، قال [2]: وانتصب الإبل والشاء كانتصاب الفارس إذا قلت: ما في الناس مثله فارساً [3].

ولو قيل: دلالتها على الخبر، بدلاً من: إغناؤها عن الخبر ؛ لكان أكثر صواباً. وهذا ما أشار إليه سيبويه قبل قليل بقوله: وليس هذا المضمر بنفس المظهر، وذلك: (إنّ مالاً وإنّ ولداً وإنّ عدداً)، أي: إنّ لهم مالاً، فالّذي أضمرت هو (لهم).

٥ – كثرة مجيئها في الجواب عن سؤال:

يقول الجرجاني: ثمّ إنّا إذا استقرينا الكلام وجدنا الأمر بيّناً في الكثير من مواقعها أنّه يُقصد بها إلى الجواب،

---

[1] البيت للأعشى. ورواية الديوانوالكتاب: وإنّ في السفْرِ ما مضى مَهَلا.
انظر البيت في: ديوان الأعشى ١٧٠، والكتاب ٢ / ١٤١، والخصائص ٢ / ٣٧٣، وشرح المفصّل ١ / ١٠٣، و٨ / ٨٤، وخزانة الأدب ١٠ / ٤٥٢.

[2] أي: سيبويه ؛ فالكلام ما زال له.

[3] الكتاب ٢ / ١٤١، ودلائل الإعجاز ٢٤٧.

كقوله تعالى: ﴿ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذِكراً ۞إنّا مكّنّا له في الأرض...﴾[1]، وكقوله عزّ وجلّ في بداية السورة: ﴿نحن نقصّ عليك نبأهم بالحقّ إنّهم فتيةٌ آمنوا بربّهم... [2]﴾... وأشباه ذلك ممّا يُعلم به أنّه كلام أُمِر النبيّ (ص) بأن يُجيب به الكفّار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه [3].

وقال في موضع آخر: وإذا كان كذلك وجب إذا قيل: إنّها جواب سائل، أن يُشترط فيه أن يكون للسائل ظنّ في المسؤول عنه، على خلاف ما أنت تجيبه به، فأمّا أن يُجعل مجرّد الجواب أصلاً فيه؛ فلا؛ لأنّه يؤدّي أن لا يستقيم لنا إذا قال الرجل: كيف زيد؟ أن تقول: صالح. وإذا قال: أين هو؟ أن تقول: في الدار. وأن لا يصحّ حتّى تقول: إنّه صالح، وإنّه في الدار. وذلك ما لا يقوله أحد [4].

وأقول: لو كان كلام الجرجانيّ: (وجب إذا قيل: إنّها جواب سائل، أن يُشترط فيه أن يكون للسائل ظنّ في المسؤول عنه، على خلاف ما أنت تجيبه به) مستقيماً؛ لكان يجب أن ينطبق على الآيتين اللتين ذكرهما، ولكنّ واقع الحال لا يُشير إلى هذا.

فقول ربّ العزّة: ﴿ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكراً﴾ لا يُشعر أن يكون الظنّ على خلاف الإجابة في قوله: ﴿إنّا مكّنّا له في الأرض...﴾؛ لأنّني لا أعرف الإجابة في الأصل؛ حتّى أظنّ خلاف ذلك. فالذهن فارغ ينتظر الإجابة، وهو سيتقبلها ويصدّقها كيفما كانت.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿نحن نقصّ عليك نبأهم بالحقّ إنّهم فتية آمنوا بربّهم...﴾، فعندمانقرأ قوله: ﴿نحن نقصّ عليك نبأهم بالحقّ﴾، ننتظر الإجابة بأذهان فارغة تتقبّل المقول من دون اعتراض أو ظنّ بخلاف ما سيقال؛ لأنّها في الأصل لا تعرف الإجابة.

ثمّ إنّه في الآيتين، ليس هناك من مسوّغ لهذا الظنّ بخلاف الإجابة؛ لأنّ قوله عزّ وجلّ لا يدعو المستمع إلى مثل هذا، فكلّ ما في الأمر أنّ الله سبحانه وتعالى أخبرنا في الآية الأولى أنّه سيتلو علينا من ذكر ذي القرنين، وفي الآية الثانية أنّه سيقصّ على نبيّه عليه الصلاة والسلام نبأ أهل الكهف. فما الداعي إلى مثل هذا الظنّ في غير ما سيقال؟!

[1] سورة الكهف، الآية ٨٣، ومن الآية ٨٤.
[2] سورة الكهف، من الآية ١٣.
[3] دلائل الإعجاز ٢٤٩.
[4] دلائل الإعجاز ٢٥١.

٦- مجيئها في الخبر الّذي يبعد مثله في الظنّ:

يقول الجرجانيّ: وإذا كان قد ثبت ذلك، فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظنّ في خلافه البتّة، ولا يكون قد عقد في نفسه أنّ الّذي تزعم أنّه كائن غير كائن، وأنّ الّذي تزعم أنّه لم يكن كائن، فأنت لا تحتاج هناك إلى (إنّ). وإنّما تحتاج إليها إذا كان له ظنّ في الخلاف، وعقد قلب على نفي ما تثبت، أو إثبات ما تنفي، ولذلك تراها تزداد حسناً إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله في الظنّ، وبشيء قد جرت عادة الناس بخلافه، كقول أبي نواس:

عليك باليأس من الناس ... إنّ غنى نفسك في الياس [1]

فقد ترى حسن موقعها، وكيف قبول النفس لها، وليس ذلك إلاّ لأنّ الغالب على الناس أنّهم لا يحملون أنفسهم على اليأس، ولا يدّعون الرجاء والطمع، ولا يعترف كلّ أحد، ولا يسلّم أنّ الغنى في اليأس، فلمّا كان كذلك كان الموضع موضع فقر إلى التأكيد، فلذلك كان من حسنها ما ترى [2].

وأقول: إنّ معنى (إنّ) في هذا الموضع للتعليل، بالإضافة إلى معنى التوكيد؛ فموضع التعليل ظاهر من خلال تعليله فكرة تبدو غريبة غير متوقّعة؛ فهي بحاجة إلى تسويغ؛ ليتقبّلها القارئ، فذكر له أنّ غنى النفس كائن في اليأس.

ومعنى التوكيد واضح أيضاً من خلال أنّ العبارة غير المتوقّعة، تحتاج إلى ما يجعل إقناع الآخر بها بحاجة إلى بيان، فجاءت (إنّ) لتعمل توازناً؛ من خلال أنّ التأكيد يخفّف من الاستغراب، أو يجعله معدوماً.

٧- مجيئها في التهكّم:

يقول الجرجانيّ: ومن لطيف مواقعها أن يُدّعى على المخاطب ظنّ لم يظنّه، ولكن يُراد التهكّم به، وأن يقال: إنّ حالك والّذي صنعت، يقتضي أن تكون قد ظننت ذلك، ومثال ذلك قول الأوّل [3]:

جاء شقيق عارضاً رمحه ... إنّ بني عمّك فيهم رماح [4]

يقول: إنّ مجيئه هكذا مدلاً بنفسه وبشجاعته قد وضع رمحه عرضاً؛ دليل على إعجاب شديد، وعلى اعتقاد منه أنّه لا يقوم له أحد، حتّى كأنّ ليس مع أحد منّا رمح يدفعه به، وكأنّا كلّنا عُزْل [5].

---

[1] ديوان أبي نواس ٦٠١. ورواية الشطر الثاني فيه: إنّ الغنى ويحكَ في الياس.
[2] دلائل الإعجاز ٢٥٠.
[3] حجْل بن نضلة.
[4] البيان والتبيين ٣ / ٣٤٠. والإيضاح في علوم البلاغة ٣٢.
[5] دلائل الإعجاز ٢٥١.

ويردّ هذا ما ذكره السكّاكيّ والقزويني من أنّها هنا لتنزيل غير المنكر تنزيل المنكر ؛ لظهور شيء من أمارات الإنكار عليه (١).

ويردّه أيضاً أنّ معنى التهكّم ليس متأتّياً من استعمال (إنّ)، وإنّما متأتّ من عبارة (بني عمّك فيهم رماح).

ولو ذُكرت العبارة من دون إنّ، لَما غيّر من معنى التهكّم شيئاً، ولكن لا يخفى ما لـ (إنّ) من إظهار الفكرة المرادة على نحو أقوى، وما لها من جمال بلاغيّ.

٨ – مجيئها لردّ الظنّ وبيان الخطأ:

قال الجرجانيّ: واعلم أنّها قد تدخل للدلالة على أنّ الظنّ قد كان منك أيّها المتكلّم في الّذي كان أنّه لا يكون، وذلك قولك للشيء هو بمرأى من المخاطب ومسمع: إنّه كان من الأمر ما ترى، وكان منّي إلى فلان إحسان ومعروف، ثمّ إنّه جعل جزائي ما رأيت ؛ فتجعلك كأنّك تردّ على نفسك ظنّك الّذي ظننت، وتبيّن الخطأ الّذي توهّمت، وعلى ذلك – والله أعلم – قوله تعالى حكاية عن أمّ مريم رضي الله عنها: ﴿... قالت ربّ إنّي وضعتُها أنثى والله أعلم بما وضعتْ...﴾(٢)، وكذلك قوله عزّ وجلّ حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿قال ربّ إنّ قومي كذّبون﴾(٣).

ولكنّي لا أرى ما رآه الجرجانيّ، من أنّ (إنّ) هي الّتي أعطت معنى (ردّ الظنّ وبيان الخطأ)، فإذا كان الجرجانيّ قد فهم ذلك ؛ فهو من الألفاظ الأخرى في الآية، وليس من (إنّ) ؛ لدليلين هما:

الأوّل: لو كانت الآية على هذا النحو: (... قالت ربّ وضعتُها أنثى...)، أي: من دون (إنّي) ؛ لم يغيّر ذلك في المعنى الّذي فهمه الجرجاني، وليس وجود (إنّ) هو الّذي أعطى الآية هذا الفهم.

ومن باب الاستئناس ؛ فقد رجعت إلى القرآن الكريم إلى ما يشبه هذا الموضع، أي: الإخبار بعد النداء بـ (ربِّ) أو (ربّنا) ؛ فتبيّن لي أنّ العبارات المشتملة على (إنّ) تزيد على ضعف العبارات غير المشتملة عليها.

ثمّ إنّني قمت بإحصاء العبارات المتشابهة في المعنى بوجود (إنّ)، وبعدم وجودها ؛ فكنت قد حصلت على ما يلي:

---

(١) مفتاح العلوم ٢٦٢، ٢٦٣، والإيضاح في علوم البلاغة ٣٢.

(٢) سورة آل عمران، من الآية ٣٦.

(٣) سورة الشعراء، الآية ١١٧. دلائل الإعجاز ٢٥٢، ومباحث في علم المعاني ١٢٣.

الآيات المشتملة على (إنّ)	ما يقابلها من الآيات غير المشتملة على (إنّ)
﴿... ربّنا إنّنا آمنّا فاغفر لنا ذنوبنا....﴾[١]	﴿ ربّنا آمنّا بما أنزلتَ...﴾ [٢]
	﴿... ربّنا آمنّا فاكتبنا مع الشاهدين﴾ [٣]
﴿... ربِّ إنّي ظلمتُ نفسي...﴾ [٤]	﴿... ربّنا ظلمْنا أنفسنا...﴾ [٦]
﴿... ربِّ إنّي ظلمتُ نفسي...﴾ [٥]	

من خلال هذه الآيات الكريمة ؛ نجد أنّ الإخبار بالإيمان بعد النداء ؛ جاء مرّة بـ (إنّ)، ومرّتين من دون (إنّ)، ولم يغيّر ذلك في الأمر شيئاً من ناحية المعنى، سوى أنّ العبارة الّتي اشتملت على (إنّ) ؛ دلّت على التوكيد، فمعنى أنّهم آمنوا ؛ لا علاقة لـ (إنّ) بذلك، وإنّما جاء معنى الإيمان من خلال كلمة (آمنّا).

كما نجد أنّ الإخبار بالظلم بعد النداء ؛ جاء مرّتين بـ (إنّ)، ومرّة من دون (إنّ)، ومعنى الظلم وقع من خلال (ظلمتُ) و (ظلمْنا)، وليس من خلال (إنّ) الّتي أكّدت العبارة.

الثاني: ما ذكره الجرجاني نفسه من عبارات تمثيليّة ؛ للتدليل على (ردّ الظنّ وبيان الخطأ) بقوله: (وذلك قولك للشيء هو بمرأى من المخاطب ومسمع: إنّه كان من الأمر ما ترى، وكان منّي إلى فلان إحسان ومعروف، ثمّ إنّه جعل جزائي ما رأيت ؛ فتجعلك كأنّك تردّ على نفسك ظنّك الّذي ظننت، وتبيّن الخطأ الّذي توهّمت).

فهذه العبارات هي الّتي أعطت ذلك المعنى، وليس وجود (إنّ) في قوله: (إنّه كان من الأمر ما ترى...) ؛ فوجود (إنّ) لم يُفد هنا إلاّ تأكيد العبارة.

وأمّا (إنّ) في قوله عزّ وجلّ: ﴿ قال ربّ إنّ قومي كذّبون ﴾، حكاية عن نوح عليه السلام، كأنّها لإظهار الاستغراب، فمن المستغرَب عدم استجابة قوم نوح عليه السلام له ؛ على الرغم من كلّ ما أبداه وأظهره لهم في سبيل إطاعة الله سبحانه وتعالى، فهو لم يتوقّع عدم الاستجابة ؛ استناداً للبراهين والأدلّة الساطعة الّتي قدّمها لهم، فكأنّها ذُكرت تأكيداً لِما حدث من جهة، واستغراباً له من جهة أخرى.

---

[١] سورة آل عمران، من الآية ١٦.
[٢] سورة آل عمران، من الآية ٥٣.
[٣] سورة المائدة، من الآية ٨٣.
[٤] سورة النمل، من الآية ٤٤.
[٥] سورة القصص، من الآية ١٦.
[٦] سورة الأعراف، من الآية ٢٣.

٩ – الترغيب:

ذكره د. الحمصيّ، وأعطى مثالاً له قوله تعالى: ﴿ذلكم خيرٌ لكم عند بارئكم فتابَ عليكم إنّه هو التوّاب الرحيم﴾[١].

ولكنّي لا أرى أنّ (إنّ) هنا أدّت معنى الترغيب، وإنّما حصل هذا بفضل كلمتي (التوّاب) و (الرحيم).

وأرى أنّها جاءت هنا لتؤدّي وظيفة الربط، أي: ربط ما سبقها مع ما تبعها، إضافة إلى معناها الأصليّ وهو التوكيد.

فلو أُزيلت (إنّ) من السياق، وقيل: هو التوّاب الرحيم؛ لم يغيّر في معنى الترغيب، إلاّ أنّه لا يخفى جمالها البلاغيّ في وقوعها هنا، بوصفها رابطة بين ما سبقها وما تلاها، إضافة إلى معنى التوكيد المعروف.

١٠ – توطين النفس على أمر غير متوقّع:

ذكر د. الحمصيّ مثالين من القرآن الكريم؛ للتدليل على هذا الغرض، وهما قوله تعالى: ﴿...قالت ربِّ إنّي وضعتُها أنثى...﴾[٢]، وكذلك قوله عزّ وجلّ حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿قال ربِّ إنّ قومي كذّبون﴾[٣].

وهاتان الآيتان هما اللتان ذكرهما الجرجانيّ تحت عنوان: مجيئها لردّ الظنّ وبيان الخطأ، الّذي سبق. وما ذكرناه هناك يُغني عن إعادته هنا.

١١ – تنزيل غير المنكر منزلة المنكر:

نحو قوله تعالى: ﴿ثمّ إنّكم بعد ذلك لميّتون﴾[٤]. قال القزويني: لتنزيل المخاطبين منزلة من يبالغ في إنكار الموت؛ لتماديهم في الغفلة، والإعراض عن العمل لما بعده[٥].

وقد قال د. الحمصيّ في تنزيل المنكر منزلة غير المنكر: وذلك إذا كان بين يدي المخاطب المنكر وتحت بصره شواهد وأدلّة لو تدبّرها؛ لعدل عن إنكاره، فتقوم تلك الشواهد وهاتيك الأدلّة مقام التوكيد اللفظيّ وتُغني عنه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد...﴾[٦]، فالسياق القرآنيّ يدلّ على أنّ الخبر في الآية يُلقى إلى المشركين الّذين لا يقرّون بوحدانيّة الله، ومع ذلك جاء الخبر بريئاً من التوكيد اللفظيّ؛ لأنّ بين أيدي أولئك المشركين من

---

[١] سورة البقرة، من الآية ٥٤. مباحث في علم المعاني ١٢٣.

[٢] سورة آل عمران، من الآية ٣٦.

[٣] سورة الشعراء، الآية ١١٧. مباحث في علم المعاني ١٢٣.

[٤] سورة المؤمنون، الآية ١٥. مباحث في علم المعاني ١٢٣.

[٥] الإيضاح في علوم البلاغة ٣٢، ٣٣.

[٦] سورة البقرة، من الآية ١٦٣.

الشواهد الساطعة والأدلّة الناصعة ما لو تدبّروه ؛ لعدلوا عن إنكارهم، فلو كان هناك آلهة متعدّدة لفسدت الأرض[١].

وأقول: لدى رجوعي إلى القرآن الكريم وجدت ثلاث آيات مشابهة لقوله تعالى: ﴿ وإلهكم إله واحد... ﴾ المذكورة سابقاً، وهي خالية من التوكيد، وهذه الآيات هي: قوله تعالى: ﴿إلهكم إله واحد... ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿... فإلهكم إله واحد... ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿... وإلهنا وإلهكم إله واحد... ﴾[٤].

كما وجدت ثلاث آيات أُخر في هذا المعنى أيضاً، ولكنّها مؤكّدة، وهي: قوله تعالى: ﴿... انتهوا خيراً لكم إنّما الله إله واحد... ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿... قل إنّما هو إله واحد... ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿... إنّما هو إله واحد... ﴾[٧].

فلو كان صحيحاً ما ذُكر من أنّ عدم وجود (إنّ) في مثل الآيات السابقة غير المؤكّدة ؛ لتنزيل المنكر منزلة غير المنكر، فلماذا وردت هذه الآيات المتشابهة في القرآن الكريم هكذا ؛ أي: مؤكّدة أحياناً، وغير مؤكّدة أحياناً أخرى ؛ وهي تؤدّي معنىً واحداً ؟!

وربّ اعترض معترض بالقول: ولكنّ الاستدلال غير صحيح ؛ لأنّك مثّلت بـ (إنّما) وليس بـ (إنّ)، وهي موضوع البحث.

وفي الإجابة نقول: إنّ استخدام (ما) مع (إنّ) يفيد توكيداً على توكيد، قال السكّاكيّ: السبب في إفادة إنّما معنى القصر، هو تضمينه معنى (ما و إلاّ)... وترى أئمّة النحو يقولون: إنّما تأتي إثباتاً لما يُذكر بعدها ونفياً لما سواه، ويذكرون لذلك وجهاً لطيفاً يُسند إلى عليّ بن عيسى الربعيّ، وأنّه كان من أكابر أئمّة النحو ببغداد، وهو أنّ كلمة (إنّ) لمّا كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثمّ اتّصلت بها (ما) المؤكّدة لا النافية، على من لا يظنّه من لا وقوف له بعلم النحو، ضاعف تأكيدها، فناسب أن يُضمّن معنى القصر ؛ لأنّ قصر الصفة على الموصوف، وبالعكس، ليس إلاّ تأكيداً للحكم على تأكيد، ألا تراك متى قلت لمخاطب يردّد المجيء الواقع بين زيد وعمرو:

---

[١] مباحث في علم المعاني ٣٠.

[٢] سورة النحل، من الآية ٢٢.

[٣] سورة الحجّ، من الآية ٣٤.

[٤] سورة العنكبوت، من الآية ٤٦.

[٥] سورة النساء، من الآية ١٧١.

[٦] سورة الأنعام، من الآية ١٩.

[٧] سورة النحل، من الآية ٥١.

زيد جاء لا عمرو، وكيف يكون قولك: زيد جاء ؛ إثباتاً للمجيء لزيد صريحاً، وقولك: لا عمرو، إثباتاً ثانياً للمجيء لزيد ضمناً [١].

هذا ما استطعت الوقوف عليه من معاني (إنّ)، كما ذكرها بعض العلماء والباحثين، وهذا ما وفّقني الله إلى عرضه على هذا النحو، راجياً أن أكون قد وُفّقت في إضافة لبنة إلى بناء هذا الصرح العلميّ العظيم الّذي بناه مَنْ سبقنا.

[١] مفتاح العلوم ٤٠٢، ٤٠٣.

مكتبة البحث

١) القرآن الكريم.

٢) أمالي المرتضى = غرر الفوائد ودرر القلائد.

٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير البيضاوي، عبد الله بن عمر البيضاويّ، بيروت، دار صادر، ٢٠٠١ م، ط ١.

٤) الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضلي، بيروت، وصيدا، المكتبة العصريّة، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م، ط١.

٥) البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل.

٦) التفسير الكبير، الفخر الرازي، طهران، دار الكتب العلميّة، ط ٢.

٧) حاشية الشهاب على تفسير البيضاويّ = عناية القاضي وكفاية الراضي.

٨) خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، عبد القادر البغداديّ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، والرياض، دار الرفاعي، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٢ م.

٩) الخصائص، ابن جنّي، تحقيق محمّد علي النجّار، بيروت، دار الهدى.

١٠) دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجانيّ، علّق حواشيه محمّد رشيد رضا، حمص، منشورات جامعة البعث، مطابع الروضة النموذجيّة، ١٩٨٨ – ١٩٨٩ م.

١١) ديوان أبي نواس، تحقيق أحمد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي.

١٢) ديوان الأعشى، بيروت، دار صادر.

١٣) ديوان بشّار بن برد، جمعه وشرحه محمّد الطاهر ابن عاشور، تونس، الشركة التونسيّة للتوزيع، والجزائر، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٦ م.

١٤) شرح ديوان الحماسة، أحمد بن محمّد المرزوقي، تحقيق أحمد أمين، وعبد السلام هارون، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨ هـ، ١٩٦٨ هـ، ط ٢.

١٥) شرح ديوان الحماسة، الخطيب التبريزي، بيروت، عالم الكتب.

١٦)شرح المفصّل، ابن يعيش النحويّ، بيروت، عالم الكتب، والقاهرة، مكتبة المتنبّي.

١٧)عناية القاضي وكفاية الراضي، الشهاب الخفاجيّ، بيروت، دار صادر.

١٨)غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضى، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٣٨٧ هـ، ١٩٦٧ م، ط ٢.

١٩)الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ط١.

٢٠)مباحث في علم المعاني، د. طاهر الحمصيّ، حمص، منشورات جامعة البعث، مطابع الروضة النموذجيّة، ١٩٩١ – ١٩٩٢ م.

٢١)معجم القراءات، عبد اللّطيف الخطيب، دمشق، دار سعد الدّين، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

٢٢)مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكّاكيّ، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، ط١.

□□

الاستثناء عند علماء أصـــــول الفقـــــه

□ خديجة الدالاتي *

لاشك في أن الاستثناءَ [1] موضوعٌ مهمٌ من موضوعات النحو العربي. وتنضوي تحت هذا العنوان؛ الاستثناء، ألوان من المسائل متميزة، ولمحات من الأفكار قديمة مستجدة، ونماذج من النظرات النحوية مهمة، تقتضي الاهتمام والتدقيق. وقد أبدى النحاة عنايةً بالغة بهذه المسائل والأفكار والنظرات، فتناولوها بالكثير من الدراسة والمزيد من المناقشة. ثم انتقل هذا الاهتمام بموضوع الاستثناء إلى علماء أصول الفقه، فقدَّموا فيه اجتهادات مهمة، وآراء قمينة بالدراسة، وكانت هذه الاجتهادات والآراء دالة على عِظَم احتفالهم بهذا المبحث، فكان مدار عملهم أن صنعوا لهذا الأسلوب أطراً خاصة، مستفيدين من معاني النحو وجزئياته وكلياته، في تأصيل بعض الآراء الفقهية، وتقعيد بعض القواعد.

---

* مدرسة في المدارس الخيرية النموذجية الخاصة بحمص، مادة اللغة العربية.

[1] الاستثناء، لغة: هو استفعال من ثنيت عليه، أي: عطفتُ والتفتُّ، لأن المخرِج لبعض الجملة منها عاطف عليها باقتطاع بعضها عن الحكم المذكور: اللباب في علل البناء والإعراب: ١ / ٣٠٢، وينظر: تفسير البحر المحيط: ٥ / ٤٦٥. وفي قول آخر: هو استفعال من ثناه عن الأمر يثنيه إذا صرفه عنه، فالاستثناء صرف اللفظ عن عمومه بإخراج المستثنى من أن يتناوله الأول: شرح المفصل: ٢ / ٧٥. أما تعريفه من الناحية الاصطلاحية فهو: « أن يكون الاسم بعد (إلاّ) خارجاً مما دخل فيه ما قبله، عاملاً فيه ما قبله من الكلام، كما تعمل عشرون فيما بعدها إذا قلت عشرون درهماً »: كتاب سيبويه: ٢ / ٣١٠.

ولتعرُّف علاقة علم أصول الفقه بمبحث الاستثناء لا بد من التوقف عند أبواب علم أصول الفقه التي ذكرها العلماء، وأولها: اللغات، وثانيها: الأمر والنهي، وثالثها: العموم والخصوص، ورابعها: المجمل والمبيّن، وخامسها: الأفعال، وسادسها: الناسخ والمنسوخ، وسابعها: الإجماع، وثامنها: الأخبار، وتاسعها: القياس، وعاشرها: التراجيح، وحادي عشرها: الاجتهاد، وثاني عشرها: الاستفتاء، وثالث عشرها: الأمور التي اختلف المجتهدون في أنها هل هي طرق للأحكام الشرعية، أم لا ؟ [1]. حيث اتضح أن مبحث الاستثناء يلتقي علمَ أصول الفقه عند الباب الثالث من أبوب الفقه ؛ **العموم والخصوص**. وما ذلك إلا لأن الاستثناء ضربٌ من التخصيص.

المقصود من العموم والخصوص:

أولاً ـ العموم: العام لغةً: الشامل.

اصطلاحاً: عرَّف العلماء العموم بعدد من التعريفات التي تؤدي في النهاية إلى معان متقاربة، فهو اللفظ الدال على مسميات دلالةً لا تنحصر في عدد. أو هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له، أو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً أو اللفظ المستغرق لجميع أفراده بلا حصر [2]. كما في ﷻ: ﴿ إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾ {الانفطار: ٨٢ / ١٣، المطففين: ٨٣ / ٢٢} فخرج بـ (المستغرق لجميع أفراده) ما لا يتناول إلا واحداً كالعَلَم، والنكرة في سياق الإثبات، كقوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ {المجادلة: ٥٨ / ٣} لأنها لا تتناول جميع الأفراد على وجه الشمول وإنما تتناول واحداً غير معين. وخرج بـ (بلا حصر) ما يتناول جميع أفراده مع الحصر كأسماء العدد ؛ مئة وألف ونحوهما.

ثانياً – الخصوص: الخاص، لغة: ضد العام.

اصطلاحاً: اللفظ الدال على محصورٍ بشخصٍ أو عددٍ كأسماء الأعلام والإشارة والعدد. والتخصيص، لغة: ضد التعميم. واصطلاحاً: إخراج بعض ما دخل في العام بدليل [3].

أقسامه وأدلته [4]: المخصص قسمان: متصل ومنفصل ؛ لأنه إما متصل بما بعده يحتاج إليه لأنه لا يستقل بنفسه، أو منفصل يستقل بها. ويمكن استنتاج هذا التقسيم من التعريف الاصطلاحي للخصوص بأنه: إخراج

---

[1] المحصول: ١ / ١٦٩.

[2] شرح مختصر الروضة: ٢ / ٤٤٨، المعتمد: ١ / ١٨٩، رفع الحاجب: ٣ / ٥٨ وما بعدها.

[3] شرح اللمع: ١ / ٣٤١، وينظر الأصول من علم الأصول: ٢٩. وعرَّفه الغزالي بأنه القول الذي يندرج تحته معنى لا يتوهم اندراج غيره معه تحت مطلق ذلك اللفظ: المنخول: ١٦٢.

[4] رفع الحاجب: ٣ / ٢٣٥ - ٢٥٠، ٢٩٦ - ٢٩٨، ٣٠١ - ٣٤١، شرح اللمع: ١ / ٣٤٨ - ٣٥٦، المحصول: ٣ / ٧٣ - ١٠٣، الموافقات في أصول الشريعة: ٤ / ٤٣ - ٤٤، التقرير والتحبير: ١ / ٢٨٢ - ٢٩٧، الأصول من علم الأصول: ٣٢ - ٣٣.

بعض ما دخل في العام بدليل. فعليه، يمكن تقسيم الخصوص بناءً على نوع هذا الدليل. فيكون التخصيص على ضربين: تخصيص بدليل متصل، وتخصيص بدليل منفصل. **فالأدلة المخصِّصة المتصلة** [1] هي: الاستثناء والصفة والشرط والغاية وبدل البعض.

وعند الدليل الأول يلتقي علمُ النحو علمَ أصول الفقه في البحث الذي نحن بصدده، حيث إن الاستثناءَ أحدُ الأدلة المخصِّصة المتصلة التي تفيد تخصيص العام. ففي نحو: (أكْرِمِ الناسَ إلا اللئامَ) تم التخصيص بإخراج اللئام من الناس المكرَمين، حيث أُخرج بعض أفراد العام بإلا أو إحدى أخواتها، مع ملاحظة أن الاستثناء المتصل فقط هو الذي يؤدي وظيفة التخصيص، أما المنقطع فلا تخصيص فيه.

مبحث الاستثناء من وجهة نظر علماء أصول الفقه:

إذا تساءلنا عن طريقة تناول علماءِ أصولِ الفقهِ أسلوبَ الاستثناء، وكيف وظفوه لمصلحة غرضهم في تخريج فروعهم الفقهية اعتماداً على الأصول النحوية. وكيف طرحوا أفكارهم وأقوالهم، فإن ما سيأتي من البحث سيجيب عن هذه الأسئلة.

١ـ حد الاستثناء:

اختلفت تعريفات علماء أصول الفقه للاستثناء، فتراوحت بين استخدامهم تعبيرات النحويين وتعبيرات علماء أصول الفقه في التعبير عن فهمهم لماهية هذا الأسلوب. فهذا الرازي (ت ٦٠٦ هـ) يعرِّفه بما يشبه تعريف النحاة له، فهو « إخراجُ بعضِ الجملةِ من الجملة بلفظِ إلا أو ما أقيم مقامها » [2]. في حين خلط ابن حزم (ت٤٥٦هـ) بين مصطلحات علماء أصول الفقه ومصطلحات النحاة فعرَّفه بأنه « تخصيص بعض الشيء من جملته، أو إخراج شيءٍ ما مما أدخلت فيه شيئاً آخر » [3]، فيلاحظ من النص السابق أنه جمع بين كون الاستثناء تخصيصاً، وإخراجاً.

---

[1] أما **الأدلة المخصِّصة المنفصلة** فعلى نوعين: عقلي وشرعي: الأول - عقلي: يقوم على إعمال الفكر في المسألة، ويقسم إلى: أ - ما يجوز ورود الشرع بخلافه. ب - ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه: والثاني - شرعي: ويقسم إلى: أ - تخصيص المقطوع بالمقطوع: وفيه مسائل: ١- تخصيص الكتاب بالكتاب، ٢- تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة، ٣- تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، ٤- تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالإجماع، ٥- تخصيص الكتاب والسنة المتواترة. ب - تخصيص المقطوع بالمظنون: وفيه مسائل: ١- يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ٢- يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس: رفع الحاجب: ٣ / ٢٣٥ - ٢٥٠، ٢٩٦ - ٢٩٨، ٣٠١ – ٣٤١، شرح اللمع: ١ / ٣٤٨ - ٣٥٦، المحصول: ٣ / ٧٣ - ١٠٣، الموافقات في أصول الشريعة: ٤ / ٤٣ – ٤٤ التقرير والتحبير: ١ / ٢٨٢ - ٢٩٧، الأصول من علم الأصول: ٣٢ - ٣٣.

[2] المحصول: ٣ / ٢٧، التحصيل: ١ / ٣٧٣. وتنظر بعض تعريفات النحاة في الحاشية الأولى من الصفحة الأولى من البحث.

[3] الإحكام: مج ١، ج ٢ / ٥٠٣.

أما الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) فطريقة تعبيره تذكّرنا بطريقة تعبير علماء الكلام، فقد حدّ الاستثناء بأنه « قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دالٌ على أن المذكور فيه لم يُرَدْ بالقول الأول »[(١)]. لكن الآمدي (ت ٦٣١ هـ) ردَّ على الغزالي قوله وأبطله من وجهين: الأول أن الاستثناء ليس دائماً بذي صيغ، ففي: (جاء القوم إلا زيداً) كان الاستثناء ذا صيغة واحدة فقط، لا صيغ متعددة. والثاني من حيث قوله: « صيغ محصورة » لأنه اعتمد في قوله على صيغ تخصيص العموم، على أنه قد يكون المراد في المثال السابق: جاء القوم ولم يجئ زيد. وكذلك ردَّ قول الرازي بذات الطريقة، وانتهى أخيراً إلى تعريف الاستثناء تعريفاً لا يخلو من تعقيد، مستخدماً مصطلحات علماء الأصول الخاصة بتخصيص العام بالأدلة المتصلة، قال: « والمختار في ذلك أن يقال: الاستثناء عبارة عن لفظٍ متصلٍ بجملة لا يستقل بنفسه دالٌ بحرف (إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط، ولا صفة، ولا غاية »[(٢)].

٢ـ شروطه[(٣)]:

اشترط علماء أصول الفقه لصحة الاستثناء ثلاثة شروط:

الشرط الأول: اتصال الاستثناء. ولكن لا بد هنا من التوقف عند نقطة مهمة، هي مصطلح اتصال الاستثناء للتمييز بين مدلوله عند كلٍّ من علماء أصول الفقه وعلماء النحو. من المعلوم أن النحاة يقصدون من (اتصال الاستثناء) أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه. ولكن هذا المصطلح يدل عند علماء أصول الفقه على عدم تراخي الزمن بين النطق بالمستثنى منه، والمستثنى، فيرى من يشترطون اتصال الاستثناء – وهم الحنفية – أنه لو قال قائل: (سافر إخوتي) ثم قال بعد زمن: (إلا زيداً) لم يعدّ هذا كلاماً. وحجتهم على ذلك – في الواقع – حجة منطقية؛ فتأخير المستثنى بخلاف اتفاق أهل اللغة، لأنه جزء من الكلام يحصل به إتمام المعنى، فإذا انفصل لم يكن إتماماً، مثله في هذا مثل الشرط وخبر المبتدأ. ففي نحو: (يفلح الإنسان إذا اجتهد)، إذا قيل: يفلح الإنسان، ثم قيل بعد وقت متراخ: إذا اجتهد، لم يفهم هذا الكلام، فضلاً عن أن يصير شرطاً. وكذلك في نحو: (زيد قام)؛ لو قيل: زيد، ثم قيل بعد وقت متراخ: قام، لم يعدّ هذا خبراً أصلاً. أما من يجوّزون الانفصال فيرون أنه لا يضرّ القطع بتنفس وسعال والبعد لطول الكلام، وهو ما أطلقوا عليه الاتصال العادي لا الحسي. فيجوز عندهم تأخير المستثنى بشرط أن يذكر القائل عند قوله: (إلا زيداً) أنه يريد الاستثناء، حتى يُفْهَم كلامه، وإن كان لا يغني. كما

---

(١) المستصفى: ٢ / ١٧٩.

(٢) الإحكام: ١ / ٤٩٣.

(٣) تنظر هذه الشروط في: المنخول: ١٥٧ – ١٥٩، المستصفى: ٢ / ١٨٠ – ١٨٥، الإحكام، الآمدي: ١ / ٤٩٣ – ٥٠٤، التحصيل: ١ / ٣٧٣ – ٣٧٦، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء: ١ / ٨٩ – ٩٠، نهاية السول: ١ / ٣١٠ – ٣١٢. وقد اكتفى الأسنوي في نهاية السول بشرطين فقط.

احتجّوا بما نُقِل عن ابن عباس من تجويزه تأخير الاستثناء [١]. وقد أوَّل مانعو انفصال الاستثناء قول ابن عباس (ت ٦٨ هـ) على أنه يصحّ ذلك إذا نوى الاستثناء أولاً، ثم أظهر نيته فيما بعد. ومن المسائل الفقهية التي خُرِّجَت على هذا الشرط أن يقول قائل: (عليَّ ألف - أستغفر الله - إلا مئة)، فإنه يصحّ الاستثناء إلا عند الحنفية، لأنه فصلٌ يسير فلم يؤثر، مثله في ذلك مثل الفصل بين الشرط وجوابه، فإن قيل: (أنت طالق - أستغفر الله - إن دخلت الدار)، فالمختار الجزم بوقوع الطلاق [٢].

الشرط الثاني: أن لا يكون مستغرقاً لأنه يؤدي إلى اللغو، فلا فائدة من: له عشرة إلا عشرة، فعلماء الأصول يبطلون الاستثناء المستغرق بالاتفاق، ولكنهم لا يشترطون إبقاء الأكثر، فالمهم أن ينقص المستثنى عن المستثنى منه. ما عدا الحنابلة الذين يشترطون ألا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه. ومن الفروع التي فرّعها علماء الأصول على هذا الشرط قول قائلٍ: (أنتِ طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً)، ففي مثل هذه الحالة يبطل الاستثناء ويقع ثلاث الطلقات، وقيل: تقع طلقة واحدة لأن استثناء طلقتين جائز على اعتبار أن المستثنى يجب ألا يستغرق المستثنى منه. ومنها إذا قال قائل لامرأته: (كل امرأة لي طالق إلا أنت) ولم يكن له غيرها فإن الطلاق يقع عليها. أما لو أتى بـ (غير) أو نحوها فقال: (كل امرأة لي غيرك طالق أو طالق غيرك) فالطلاق لا يقع لأن الأصل في غير أن تكون للصفة، ويحتمل إلحاق (إلا) بـ (غير) لأنها قد تقع صفة.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه: فانطلاقاً من تعريف الاستثناء أنه مشتق من الثني، رأوا أن المتكلم يثني الكلام ويصرفه إلى الخصوص عن أن يفهم منه العموم. فلا معنى عند علماء أصول الفقه لـ: (رأيت الناس إلا حماراً)، لأن المستثنى منه لا يتناول المستثنى. ولكن بما أن الاستثناء المنقطع يُحمَل على المجاز فقد جوّز الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) الاستثناء من غير الجنس بتقدير الرجوع إلى الجنس، كأن يقول المرء: (لفلان علي ألف

---

[١] رُدَّ هذا القول عن ابن عباس، على أنه لا يصحّ عنه مثل هذا القول لأنه لا يليق بمنصبه. ومما يؤكد ذلك ما أورده ابن كثير، قال: قال هشيم: حدثني ليث بن أبي سليم، عن مجاهد، عن ابن عباس في الرجل يحلف، قال: له أن يستثني ولو بعد سنة. وكان يقول: واذكر ربك إذا نسيت. ثم علق ابن كثير على هذا الخبر بقوله: «أي: إذا نسي أن يقول في حلفه أو كلامه: إن شاء الله، وذكر ولو بعد سنة، فالسنَّة له أن يقول ذلك، ليكون آتياً بسنة الاستثناء، حتى لو كان بعد الحنث»: تفسير القرآن العظيم: ٩/ ١٢٣ - ١٢٤. فعلى هذا لا يصحّ ما نسبه علماء أصول الفقه إلى ابن عباس من أنه يقول بجواز تأخير الاستثناء بشكل عام، إنما كلامه خاص بمن يقول: سأفعل كذا، ولا يقول: إن شاء الله، فمعنى كلام ابن عباس أن للإنسان إذا نسي أن يقولها في حينها، أن يقولها ولو بعد أمد. أما هل يجزئه النطق بالاستثناء متأخراً ؟ فذلك ما لم يتعرض له ابن عباس.

[٢] ومن الحكايات المضحكة في هذا الباب ما حُكِيَ من أن رجلاً دخل الكوفة، فرأى فيها نخلاً كثيراً، فقال: (الطلاق لازم لي إن كان في الدنيا نخل أكثر من الكوفة)، فلما وصل إلى البصرة رأى نخلاً أكثر من الكوفة، فقال: (إلا البصرة). فلو كان هذا الاستثناء صحيحاً لما اتخذ الناس هذه الحكاية وأشباهها من المضحِكات، وذلك يدل على إجماع الناس عُرْفاً على عدم صحة الاستثناء المنفصل المتراخي زمنياً: شرح مختصر الروضة: ٢ / ٥٩١.

درهم إلا ثوباً)، فإن فُسِّرَ بقيمة ثوب قُبِلَ، وإن فُسِّرَ بعين الثوب لم يُقْبَل، فهو بتقدير الرجوع إلى جنس الدراهم. أما أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) فقد منع ذلك إلا في استثناء المكيل عن الموزون، والموزون عن المكيل.

٣ـ ترتيب أركان أسلوب الاستثناء:

لم يخرج علماء أصول الفقه عما جاء به علماء النحو في ما يخص ترتيب أركان أسلوب الاستثناء، فمنعوا تقديم المستثنى في أول الكلام، حتى ولو تقدمه حرف نفي، قياساً لأداة الاستثناء على أداة العطف، لأن معنى إلا زيداً: لا زيد. فكما أن المعطوف لا يتقدم على أداة العطف، كذلك فإن المستثنى لا يتقدم على أداة الاستثناء، وحملوا على الشذوذ تقديم حرف الاستثناء في قول الشاعر: (من الرجز)

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهَا طُورِيٌّ وَلا خَلا الجِنَّ بِهَا إِنْسِيٌّ [١]

وجوَّزوا ذلك فقط في حال كان النافي فعلاً، كما في: (ليس إلا زيداً فيها أحدٌ). كما أشاروا إلى جواز توسط المستثنى بين المستثنى منه والمنسوب إليه الحكم [٢]، وإلى جواز تأخير الاستثناء عن المستثنى منه، وتقديمه عليه [٣]، كما في قول الشاعر: (من الطويل)

وَمَا لِيَ إلاَّ آلَ أحمدَ شِيْعَةٌ وَمَا لِيَ إلاَّ مِشْعَبَ الحَقِّ مِشْعَبُ [٤]

٤ـ بعض مسائله:

المسألة الأولى: الفرق بين الاستثناء والتخصيص [٥]:

فرَّق علماء أصول الفقه بين الاستثناء وبين التخصيص من ناحيتين، **الأولى:** أن الاستثناء جزء من الكلام الذي يسبقه، لذلك يجب الاتصال الزمني بين المستثنى والمستثنى منه، بخلاف التخصيص بغير الاستثناء، فإنه يجوز أن يتراخى، كأن يقال: (اقتلوا المشركين)، ثم يقال بعد مدة: (اقبلوا الجزية من أهل الكتاب، ولا تقتلوهم) فإنه يصح، بخلاف القول: (اقتلوا المشركين)، ثم يقال بعد مدة: (إلا أهل الكتاب)، فإنه لا يجوز. والفرق بينهما عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها لأنها تابعة للمستثنى منه، بخلاف قول القائل: (لا تقتلوا أهل الكتاب) فإنه مستقل بنفسه. وهذا يقتضي أن التخصيص بالغاية والصفة والشرط كالتخصيص بالاستثناء، يجب اتصاله لعدم استقلال

---

[١] البيت في لسان العرب (مادة: أنس)، همع الهوامع: ٢ / ١٩٤، خزانة الأدب: ٣ / ٣١١، ارتشاف الضرب: ٢ / ١٥١٧.

[٢] التمهيد: ٣٩٠. والمقصودُ بالمنسوب إليه المسندُ أو المسندُ إليه الذي يرتبط به المستثنى منه.

[٣] شرح اللمع: ١ / ٤٠١.

[٤] شرح المفصل: ٢ / ٧٩، شرح الأشموني: ١ / ٣٩٦. ما: حجازية عاملة عمل ليس، شيعة: اسمها، لي: خبرها، ومشعب الحق: طريقه. والشيعة: الأعوان.

[٥] المنخول: ١٦٣، شرح مختصر الروضة: ٢ / ٥٨٣ - ٥٨٤.

هذه المخصصات بأنفسها.

والثانية: أن التخصيص بيان لمعنى اللفظ المطلق حتى يبين أنه المراد به، أما الاستثناء فليس بياناً، ففي نحو: (لفلان عليّ عشرة إلا خمسة) لا يبين أن العشرة أريد بها الخمسة، ولكن العشرة للعشرة، وفَهْمُ الخمسة لا يتبين إلا بتتمة الكلام، في حين أن تخصيص الناس للعشرة بهذا اللفظ يبين أنه المراد به عند الإطلاق. فالاستثناء يتطرق إلى النص، كقول القائل: (أنتِ طالقٌ ثلاثاً إلا واحدة، وله عليَّ عشرة إلا ثلاثة)، بخلاف التخصيص بغير الاستثناء فإنه لا يصحّ في النص، ويصح في العام، ودلالته ظنية، فإذا قيل: (أكْرِم الرجال)، ثم قيل: (لا تكرمْ زيداً) كان ذلك تخصيصاً لأن دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلم ظنية لا مقطوع بها، ولو نص على أسماء الرجال فقال: أكرم عمراً وبكراً وبشراً وخالداً وزيداً، حتى أتى على أسمائهم ثم قال: (لا تكرم زيداً) لم يكن ذلك تخصيصاً، بل نسخاً. ذلك لأن التخصيص يبين أن مدلول اللفظ الخاص ليس مراداً من اللفظ العام الذي هو محتمل لإرادته وعدمها وذلك صحيح مفيد. أما إذا نصَّ على إرادة مدلول لفظٍ كزيد أو غيره من الرجال، لم يصحّ بعد ذلك أن يبين أنه غير مراد له لإفضائه إلى التناقض، بل يكون نسخاً، لأن التناقض من لوازمه.

المسألة الثانية: الاستثناء المنقطع [1]:

اختلف العلماء في صحة استثناء الشيء من غير جنسه، فجوّزه أصحاب أبي حنيفة، ومالك (ت ١٧٩هـ). أما الشافعية، فمنهم من قال بالنفي، ومنهم من قال بالإثبات.

وانطلق مَنْ مَنَعَهُ من حقيقة الاستثناء في أنه استخراج بعض ما تناوله اللفظ، ورأوا أن ذلك غير متحقق في مثل: (رأيت الناس إلا الحُمُر)، بل هو مستهجن لغة وعقلاً لأن الحُمر المستثناة غير داخلة في مدلول المستثنى منه حتى يقال بإخراجها وثنيها عنه، بل الجملة الأولى باقية على حالها لم تتغير، ولا تَعَلُّقَ للثاني بالأول أصلاً، ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناءً على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى منه إلا على سبيل المجاز لا الحقيقة، فإنه لا يصحّ من اللفظ إذ لم يدخل المستثنى في لفظ المستثنى منه، فلا حاجة به إلى ما يصرفه عنه ويخرجه منه. كذلك لا يصح إخراجه من المعنى، وإلا لصح استثناء كل شيء من كل شيء، انطلاقاً من أنه ما من شيئين إلا وهما مشتركان في معنى عام لهما.

وأما القائلون بالصحة فقد احتجوا بالمنقول من القرآن والشعر والنثر، وبالمعقول. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ { البقرة: ٢ / ٣٤ }، ثم قوله: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾

[1] الإحكام، الآمدي: ١ / ٤٩٦ – ٥٠١، التمهيد: ٣٩١ – ٣٩٢، التحصيل من المحصول: ١ / ٣٧٤ – ٣٧٦، المحصول: ٣ / ٣٠ – ٣٧، الكوكب الدري: ١ / ٣٦٧ – ٣٦٨، شرح اللمع: ١ / ٤٠٢ – ٤٠٤، شرح مختصر الروضة: ٢ / ٥٩١ – ٥٩٧.

{ الأعراف : ٧ / ١١ } ، ولكن إبليس ليس من جنس الملائكة لقوله تعالى : ﴿ إلا إبْلِيسَ كانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أمْرِ رَبِّهِ ﴾ { الكهف : ١٨ / ٥٠ } ، والجن ليسوا من جنس الملائكة لأنهم مخلوقون من نار بدليل قوله تعالى : ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ﴾ { الأعراف : ٧ / ١٢ } أما الملائكة فمن نور ، كذلك فإن إبليس له ذرية : ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ﴾ { الكهف : ١٨ / ٥٠ } في حين أنه لا ذرية للملائكة ، فلا يكون من جنسهم ، وعلى الرغم من ذلك فهو مستثنى منهم. وأما الشعر فمنه : (من الرجز)

وَبَلْدَةٍ لَيْسَ بِهـا أنيسُ   إلا اليَعـافيرُ ، وإلا العيسُ [١]

حيث استثنى اليعافير والعيس من (أنيس) البلدة. وأما النثر فقول العرب : ما زاد إلا النقص ، وما نفع إلا الضرُّ [٢]. وأما المعقول فهو أن الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه ، فصحَّ ، كاستثناء الدراهم من الدنانير ، وبالعكس. وكان ردّ من ينكر الاستثناء المنقطع مشابهاً لما جاء عن علماء النحو ، وذلك في شواهد المنقول ، أما بالنسبة للاستشهاد بالمعقول فقد ردّوا عليهم بأن استثناء الدراهم من الدنانير وبالعكس ، محل نزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس ، وفي حال تمَّ تكلف بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية ودلالتهما على الثمن فمآل ذلك إلى الاستثناء المتصل وليس المنقطع.

وفرَّعوا على هذه المسألة ما يلي : بما أن الاستثناء المنقطع مجازٌ ، فإن الاستثناء إذا تردد بين الاتصال والانقطاع فالأصل هو الاتصال لأنه الحقيقة. فإذا قيل مثلاً : (له عليَّ ألفٌ إلا ثلاثة دراهم) فقياسه أن تكون الألف دراهم ، ولكن للقائل تفسير الألف بما أراد بلا خلاف على ألا يكون تفسير المستثنى تفسيراً للمستثنى منه ، بل يكون الكلام مستأنفاً على تقدير : (لكن) التي تفيد الاستدراك ، فكأن المتكلم يستدرك بها خللاً وقع في كلامه.

---

[١] أي أن هذه البلدة لا يؤتنس بها إنساناً كان أو غيره. اليعافير ، جمع يَعفور ويُعفور : الظبي الذي لونه كلون العَفَر وهو التراب ، وقيل : هو ولد الظبية وولد البقرة الوحشية أيضاً ، وقيل : تيس الظباء. والعيس : إبل بيض يخالط بياضها شقرة ، وهي جمع أعيس ، والأنثى عيساء. ورواه ثعلب في مجالسه على الشكل التالي :

دارٌ لليلى خَلَـقٌ لَبيسُ   ليس بها من أهلها أنيسُ
إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ   وبقرٌ مُلَمَّـعٌ كُنُوسُ

يقال دار لبيس على التشبيه بالثوب الملبوس الخلق ، ملمع : فيه لمع من بياض وسواد ، والكنوس : الداخلات في الكناس : مجالس ثعلب ، القسم الثاني ، الجزء الثامن : ٣٨٤. والبيت لجران العود : الكتاب : ٢ / ٣٢٢ ، المقتضب : ٤ / ٤١٤ ، شرح المفصل : ٢ / ٨٠ ، الإنصاف : ١ / ٢٧١ ، معاني القرآن ، الفراء : ١ / ٤٧٩ ، المسألة ٣٥ ، والشاهد فيه أن الاستثناء منقطع ومع ذلك رفع.

[٢] ينظر في الكتاب : ٢ / ٣٢٦ ، بلفظ : ما زاد إلا ما نقص ، وما نفع إلا ما ضر.

المسألة الثالثة: لا يجوز تقديم المستثنى في أول الكلام [(١)]:

ذهب علماء الأصول مذهب جمهور النحاة في أنه لا يجوز تقديم المستثنى في أول الكلام نحو: (إلا زيداً قام القوم) لأن أداة الاستثناء في المعنى بمنزلة العطف بـ (لا) النافية وتقديم المعطوف ممتنع. ولكن يجوز بالإجماع تقديمه على المستثنى منه فيقال: (قام إلا زيداً القوم). وكان من فروع هذه المسألة أن يقال: (له عليَّ إلا عشرة دراهم ألف درهم). فرأوا في نحو ذلك الصحة على وفق القاعدة السابقة التي تنهج نهج جمهور النحاة البصريين، وإن كانوا قد حَكَوْا وجهاً آخر يساير مذهب النحاة الكوفيين في أنه لا يصحّ الاستثناء ويلزمه الألف، ولكن أشاروا إلى أنه ضعيف. وذكروا في باب الاستثناء في الطلاق أنه لو قدم الاستثناء على المستثنى منه فقيل: (أنت إلا واحدة طالقٌ ثلاثاً) ففيه أيضاً قولان: الأول أنه يصح الاستثناء فيقع طلقتان، والثاني أنه لا يصح ويقع الثلاث.

المسألة الرابعة: الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات [(٢)]:

الأصل في المسألة ما نقله الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ) في كوكبه الدري من قول الكسائي (ت ١٨٣ هـ) إن المستثنى مسكوت عنه، فإذا قيل: (قام القوم إلا زيداً) فهو إخبار عن غير زيد بالقيام، وأما زيد فيحتمل قيامه وعدم قيامه وهو الأصل. ومن وجهة نظر علماء أصول الفقه فإن الاستثناء من الإثبات نفي وفاقاً، ففي: (قام القوم إلا زيداً) يكون نفياً للقيام عن زيد بالاتفاق بين الشافعية والحنفية. أما الاستثناء من النفي كما في: (ما قام أحد إلا زيد) يكون إثباتاً لقيام زيد عند الشافعية خلافاً لأبي حنيفة الذي يرى أن الاستثناء من النفي لا يكون إثباتاً له، بل دليلاً على إخراجه عن المحكوم عليهم، وحينئذٍ فلا يلزم منه الحكم بالقيام لأنَّ بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطة هي: عدم الحكم، على أن مقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات.

واحتجَّ الشافعية لرأيهم بأنه لو لم يكن الاستثناء في النفي إثباتاً لما كان: (لا إله إلا الله) موجِباً ثبوتَ الإلهية لله جل جلاله، بل كان معناه نفي الإلهية عن غيره، وأما ثبوت الإلهية له فلا. ولما كان ذلك باطلاً عُلِمَ أنه يفيد الإثبات. وقد اعتمدوا على حقيقة الاستثناء عند الشافعي من حيث إن لفظ الاستثناء يوجب انعدام المستثنى منه في القدر المستثنى، مع بقاء العموم بطريق المعارضة كالتخصيص. إلا أن الاستثناء متصل بالكلام، والتخصيص

---

(١) الكوكب الدري: ١ / ٣٧٢،

(٢) الكوكب الدري: ١ / ٣٧٤ - ٣٧٥، المحصول: ٣ / ٣٩ - ٤٠، الإحكام، الآمدي: ١ / ٥١٢ - ٥١٣، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: ٣٧٨ - ٣٧٩، التحصيل من المحصول: ١/ ٣٧٧ - ٣٧٨، التمهيد: ٣٩٢- ٣٩٣، التقرير والتحبير: ١ / ٢٦٢ - ٢٦٣، نهاية السول: ١ / ٣١٣ - ٣١٤، رفع الحاجب: ٣ / ٢٨٩ - ٢٩٣، الاستغناء من الاستثناء: ٥٧٦ - ٥٩٦، تخريج الفروع على الأصول: ١٥٢ - ١٥٩.

منفصل. واحتجّ الحنفية بالحديثين الشريفين: « **لا نِكاحَ إلا بِوَلِيّ** »[(١)]، والحديث الشريف: « **لا صلاةَ إلا بِطُهور** »[(٢)]، على أنه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لاقتضى تحقق الصلاة عند وجود الطهور فقط، والنكاح عند وجود الولي فقط دون غيرهما من الشروط، ولمّا لم يثبت تحقق الصلاة والنكاح بمجرد وجود الطهور والولي عُلِمَ أن المراد بالاستثناء إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته. ولكن الشافعية ردّوا عليهم بأن نصي الحديثين الشريفين لم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي فقط، ولا تحقق الصلاة عند الوضوء فقط، بل يدل على عدم صحتهما عند عدم تحقق هذين الشرطين، فصحيح أن الطهور شرط في الصلاة، ولكن الشرط وإن لزم من فواته فوات المشروط، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضى أو فوات شرطٍ آخر، أو وجود مانع. كما أن الإثبات أعمّ بصفة العموم، أي أن الإثبات أعم من الثبوت بالمجرد أو الثبوت مع وجود شيء آخر فلهذا لا يلزم من عدم ثبوت الصلاة والنكاح بمجرد وجود الطهور والولي أن لا يكون الاستثناء من النفي إثبات.

وقد فرّعوا على هذه المسألة فروعاً، منها إذا قيل: (له عليّ عشرة إلا خمسة) أو (ما له علي شيء إلا خمسة) فإنه يلزمه خمسة. ومنها لو قيل: (ما له عندي عشرة إلا خمسة). فقيل: يلزمه أيضاً خمسة، وقيل: لا يلزمه شيء لأن العشرة إلا خمسة مدلولها خمسة، فكأنه قال: ليس علي خمسة.

كما فرّعوا على هذه المسألة دلالةَ (إلا) في اليمين، فإن قال قائل: (والله لا لبست ثوباً إلا الكتان)، ثم لم يلبس شيئاً، لم يلزمه كفارة اليمين، لأن مقتضى القاعدة أنه حلف على نفي ما عدا الكتان، وعلى إثبات لبس

---

(١) هو حديث صحيح أخرجه أحمد في المسند بلفظ: « لا نكاح إلا بولي، والسلطان ولي من لا ولي له »: المسند: ٣ / ٣٨، الحديث رقم ٢٢٦٠، و ٦١١٣ - ١٩٤١٠ - ١٩٥٩٨ - ١٩٦٣٤، وينظر في سنن ابن ماجة: كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، الحديث رقم ١٨٨٠، صفحة ٣٢٧، وسنن أبي داود: كتاب النكاح، باب في الولي، الحديث رقم ٢٠٨٥، صفحة ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٢) اعترض السبكي على هذا الشاهد بقوله: « يذكره الأصوليون على أنه حديث، وهو لا يعرف، فلو أبدل بما صحّ وثبت من قوله ﷺ: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » كان جيداً »: رفع الحاجب: ٣ / ٢٩٢، وما ذلك إلا لأن الحديث لم يرد في كتب الحديث بهذه الصيغة، فقد ورد في مسند أحمد بلفظ: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه »: المسند: ٩ / ٥٢، الحديث رقم ٩٣٨٢، و ١٦٦٠٤ - ٢٣١٢٩ - ٢٧٠٢٣ - ٢٧٠٢٥، وبلفظ: « لا يقبل الله صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول » في سنن ابن ماجة: كتاب الطهارة وسننها، باب: لا يقبل الله صلاة بغير طهور، الحديث رقم ٢٧٢، صفحة ٦٥، وسنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، الحديث رقم ٥٩، الجزء الأول، صفحة ٤١ - ٤٢. و صحيح مسلم: ٣ / ١٠٢ في باب وجوب الطهارة للصلاة.

الكتان فقط، فلما لم يلبسه لم يحنث [١]، وذلك أن الأيمان تتبع المنقولات أي المعاني التي تنتقل إليها، دون الأوضاع اللغوية، وقد انتقلت (إلا) في الاستثناء في اليمين إلى معنى الصفة مثل (سواء وغير)، فيكون المعنى: والله لا لبست ثوباً غير الكتان، فيكون الكتان غير محلوف عليه، فلا يضر تركه، ولا لبسه.

المسألة الخامسة: الاستثناء المبهم في العقود باطل [٢]:

اشترط علماء أصول الفقه الوضوح والبيان لصحة العقد إذا ورد الاستثناء في صيغته. وكان من فروعهم على هذه المسألة: إذا تم عقد بيع وكانت صيغته: (بِعْتُكَ الصُّبْرَةَ إلاّ صَاعاً) [٣] دون أن يعلم عدد صيعانها، فالعقد باطل، وكذلك يبطل العقد إذا قيل فيه: (بعتك الجارية إلا حملها) لأنه لا يعلم ما في بطن الجارية من ذكر أو أنثى.

ومن فروعها أيضاً أنه لا يصحّ استثناء منفعة العين إلا في الوصية، حيث يصحّ أن يوصى مثلاً بملك عين دابةٍ لرجلٍ، ومنفعتها لرجلٍ آخر، أما ما دون الوصية فلا يجوز.

المسألة السادسة: الاستثناء الحكمي [٤]:

الاستثناء الحكمي يكون بإطلاق حكم يُفْهَم منه استثناء شيء من شيء آخر. والسؤال: هل هو كالاستثناء اللفظي الذي يكون بأداء أسلوب الاستثناء صراحةً باستخدام إحدى أدواته؟. في ذلك أقوال قسمت الاستثناء الحكمي أربعة أقسام:

الأول: ما لا يؤثر قطعاً، ولو تلفظ به ضرّ، كما لو باع الموصي بما يحدث من حمل أشجار الأرض التي باعها، وثمرها، فإنه يصح، وهي مستثناة شرعاً.

الثاني: ما يؤثر قطعاً، كما لو تلفظ به، كبيع دار المعتدة بالأقراء والحمل. لأنه لا يصح بيع المسكن الذي تستحق فيه المعتدة السكنى، سواء أكان لها عادة مستقيمة في الأقراء والحمل أم لا. على أنه يجب عليها لزوم

---

[١] رأى الأسنوي أن في حنثه وجهان: الأول: نعم، لاقتضاء اللفظ ذلك لأن الاستثناء من النفي إثباتاً. والثاني: لا، لأن المقصود منع الزيادة. ويبدو أن سبب ترجيحه الوجه الأول أنه شافعي المذهب: التمهيد: ٣٩٣، الكوكب الدري: ١ / ٣٧٥.

[٢] الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: ٣٧٩، روضة الطالبين: ٣ / ٢٩ — ٣٥.

[٣] الصُّبرة: الكومة من الطعام. والصاع: مكيال تكال به الحبوب ونحوها.

[٤] الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: ٣٨٠، وينظر روضة الطالبين: ٣ / ٧٢ — ٧٣، ٦ / ٣٨٥، ٣٩٦ — ٣٩٧، والوسيط في المذهب: ٦ / ١٥٧، والقواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين: ٥٦١ - ٥٦٢، القاعدة الخامسة والثمانين: يثبت بالشرط ما لا يثبت بالشرع، والقاعدة السادسة والثمانين: المستثنى بالشرط أوسع من المستثنى بالشرع، والقاعدة السابعة والثمانين: المستثنى بالشرط أقوى من المستثنى بالعرف، وينظر القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه: ٢٧٢، القاعدة الحادية والعشرون: كل ما جاز بيعه منفرداً جاز استثناؤه من المبيع.

المسكن حقاً لله تعالى فلا يسقط برضا الزوج ، فلو أراد الزوج بيع المسكن وعدتها بالحمل أو الأقراء لم ينعقد البيع لأن المنفعة مستحقة لها ، وآخر المدة غير معلوم لأنه متوقف على ساعة الولادة أو ساعة الشروع في القرء الأخير من العدة.

الثالث: ما يصح في الأصح ، ولو صرّح باستثنائه بطل ، كبيع دار المعتدة بالأشهر والعين المستأجرة. وفي صحة هذا البيع قولان: قيل يصح ذلك ، وقيل لا يصح قطعاً. ويجري الطريقان سواء كانت تتوقع مجيء الحيض في أثناء الشهر ، بأن كانت بنت تسع سنين فصاعداً ولم تحض ، أو لا تتوقعه كالآيسة وبنت سبع سنين. وذلك بناءً على أن المعتدة عن طلاق رجعي أو بائن بخلع ، أو باستيفاء الطلقات تستحق السكنى حاملاً كانت أم لم تعد تحمل ، وكذلك المعتدة عن وفاة.

الرابع: ما يبطل في الأصح ، كبيع جارية حاملاً بحرٍّ ، وبحاملٍ لغير مالكها ، كما لو باع الجارية واستثني حملها وجعله لمالك آخر.

المسألة السابعة: هل الاستثناء من العدد جائز؟ وهل هناك فرق في أن يكون من معين أو لا (١):

نهج علماء أصول الفقه في هذه المسألة نهج النحاة فاختلفوا في الاستثناء من العدد على ثلاثة مذاهب:

الأول: لا يجوز مطلقاً ، لأن أسماء الأعداد نصوص ، والنصوص لا تقبل التخصيص لأنها لا تحتمل إلا ما فُهم منها ، إلا إذا كان ذلك العدد مما يستعمل للمبالغة كالمائة والألف والسبعين ، فيجوز ذلك رفعاً لتوهم المبالغة مجازاً. وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَاماً ﴾ {العنكبوت: ٢٩/ ١٤ }.

والثاني: يجوز مطلقاً.

والثالث: إن كان المستثنى عقداً كالعشرة والعشرين فلا يجوز ، وإن كان غير ذلك كالواحد والتسعة جاز.

وعليه ، فقد كان من فروع هذه المسألة ما يلي: إذا قيل مثلاً: (له علي عشرة إلا واحداً) لزمه تسعة. ومنها إذا قال قائل لنسوته الأربع: (أربعتكن طوالق إلا فلانة) لا يصحّ هذا الاستثناء ويطلقن جميعاً ، لأن لفظ (الأربع) ليس صيغة عموم يصح الاستثناء منها ، وإنما هو نص أو اسم لعدد معلوم خاص لا يصح الاستثناء منه ، فقوله (إلا فلانة) رفع الطلاق عنها بعد التنصيص عليها ، فهو كقوله: (طلاقاً لا يقع عليك) ولكن لو قدم المستثنى على المستثنى منه فقيل: (أربعتكن إلا فلانة طوالق) صح لأن الحكم في هذه الصورة وقع بعد الإخراج فلا يلزم التناقض بخلاف الصورة السابقة ، أما لو كان المستثنى منه لفظ دال على العموم فإنهم لم يمنعوا الاستثناء منه ، ومثّلوا على ذلك بأنه لو قال قائل: (أربعتكن طوالق) وقال: (نويت بقلبي إلا فلانة) ، لم يصح كلامه ، والأصح أيضاً أنه لا

---

(١) الكوكب الدري: ١ / ٣٦٩، ٣٧٣، التمهيد: ٣٨٦ – ٣٨٩، رفع الحاجب: ٣ / ٢٦١ – ٢٦٥.

يديّن ولا يقع الطلاق لأنه جاء بصيغة عدد ليست بصيغة عموم، بخلاف ما إذا قال: (كل امرأة لي طالق) وعزل بعضهن بالنية فإنه يقبل باطناً ولا يقبل ظاهراً عند الأكثرين.

المسألة الثامنة: هل يجوز استثناء الأكثر والمساوي [1] ؟

خاض علماء أصول الفقه في خلاف كبير حول هذه المسألة. فذهب أكثر العلماء إلى جواز استثناء النصف أو المساوي، واستثناء الأكثر. في حين منع الأشعري(ت ٤٤ هـ) وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) ذلك فذهبا إلى أنه يجب أن ينقص المستثنى عن نصف المستثنى منه. وقد جاءت تفريعات العلماء موافقة للقول الأول المرجوح. ومنها أنهم صحّحوا الاستثناء في نحو: (له علي عشرة إلا تسعة) أو (له هذه الدار إلا ثلثها) أو (أنت طالق ثلاثاً إلا طلقتين). وقد أدلى كل فريق بحججه، ورد عليه الفريق الآخر ناقضاً ما جاء به الفريق الآخر. فكان من أدلة من جوّز استثناء النصف والأكثر قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ {الحجر: ١٥ / ٤٢}، وقوله تعالى: ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴾ {ص: ٣٨ / ٨٢ – ٨٣}، فاستدلوا أنه استُثْنِيَ في الآية الأولى العباد من الغاوين، وفي الآية الثانية استثني الغاوين من العباد. وفي كلتا الحالتين لا بد أن تكون إحدى الطائفتين مثل الأخرى أو أكثر. فإن قال المانعون إن العباد مثل الغاوين فقد استثني إحداهما من الأخرى، وفي هذا دليل على جواز استثناء النصف. وإن قالوا إن إحداهما أكثر من الأخرى فقد استثني كل طائفة من الأخرى، وفي هذا دليل على جواز استثناء الأكثر. وقد أثقل العلماء هذه المسألة بالحجج والردود. ولذلك سنكتفي بما ذُكِر، على أن ننهي هذا الجدل بالقول إن الفقهاء أجمعوا على أن من قال: (لفلان علي عشرة إلا تسعة) فقد لزمه واحد، ولولا أن هذا الاستثناء صحيح لما كان كذلك.

المسألة التاسعة: الاستثناء المستغرق [2] :

تبيّن من المسألة السابقة أن علماء الأصول اختلفوا في استثناء المساوي والأكثر، لكنهم في المقابل اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق، فمنعوا نحو: (له عليّ عشرة إلا عشرة) لإفضائه إلى اللغو لأنه لا يبقى بعد الاستثناء شيء يُتَكلم به، والاستثناء تركيب وضع للتكلم به بالباقي بعد الإخراج، لا لنفي الكل. وربما استند علماء الأصول

---

(١) شرح اللمع: ١ / ٤٠٤ – ٤٠٧، التحصيل: ١ / ٣٧٦ – ٣٧٧، الإحكام، الآمدي: ١ / ٤٠٤ – ٤٠٧، المحصول: ٣ / ٣٧ – ٣٩، ٣ / ٢٥٨ – ٢٦١.

(٢) الإحكام، الآمدي: ١ / ٥٠١ – ٥٠٤، الكوكب الدري: ١ / ٣٧٠ – ٣٧١، المحصول: ٣ / ٣٧ – ٣٩، التمهيد: ٣٩٥ – ٣٩٦، التقرير والتحبير: ١ / ٢٧٧ – ٢٦٧، رفع الحاجب: ٣ / ٢٥٨ – ٢٦١، الاستغناء من الاستثناء: ٥٩٧ – ٦١٦.

في ذلك على ما روي عن الفراء (ت ٢٠٧ هـ) في تجويزه ذلك فأجاز نحو: (له ألف إلا ألفين) [١]. أما الحنفية فربطوا بين منع الاستثناء المستغرق وبين أن يكون المستثنى بلفظ المستثنى منه، وكذلك ربطوه بسوية الدلالة على المفهوم، فيمتنع نحو: (عبيدي أحرار إلا عبيدي)، أو(نسائي طوالق إلا نسائي) ولا يعتق واحد من العبيد ولا تطلق واحدة من النساء، أما لو كان المستثنى مساوياً للمستثنى منه ولكنه أخص منه في المفهوم، فإنه يجوز، كأن يُخَصِّص من يريد منهم سواء بالإشارة إليه أو بالاسم الصريح. فلو قيل: (عبيدي أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالماً وغانماً وراشداً) وهم كل عبيده، وكذلك لو قيل: (نسائي طوالق إلا هؤلاء أو فلانة وفلانة وفلانة) وليس له نساء غيرهن، فلا يمتنع، وذلك لأن الاستثناء تصرف لفظي ينبني على صحة اللفظ لا على صحة الحكم.

وكان من فروع هذه المسألة ما إذا قال قائل: (أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً) فإن الاستثناء يبطل ويقع الثلاث، ومنها إذا قال: (كل امرأة لي طالق إلا عمرة أو إلا أنت) ولم يكن له غيرها فإن الطلاق يقع عليها.

كل الكلام السابق يتناول الحالات التي استخدمت فيها الأداة (إلا)، أما لو أُتِيَ بـ (غير) أو نحوها مما يفيد الوصف كما في: (كل امرأة لي غيرك طالق أو طالق غيرك) فقد قالوا إن الطلاق لا يقع، لأن الأصل في (غير) أن تكون للصفة. ولكن هناك من لم يوقع الطلاق في مثل الحالات الأولى لاحتمال إلحاق (إلا) بـ (غير) لأنها قد تقع صفة، فلو قال قائل: (نسائي طوالق إلا عمرة)، وليس له غيرها لم تطلق، على تقدير: نسائي اللواتي هنّ غير عمرة طوالق، وكذلك لو كانت امرأته في نسوة فقال: (طلقت هؤلاء إلا هذه) وأشار إلى زوجته وذلك بحمل (إلا) على معنى (غير) في الدلالة على الوصف على تقدير: طلقت هؤلاء اللواتي هن غير هذه.

---

[١] خرّج ابن مالك قول الفراء بشكل يبطله، وذلك بأن حمل إخراج ما بعد إلا على التقدير لا الحقيقة، فكأن المعنى: له علي ألف لا غير إلا ألفين: شرح التسهيل: ٢ / ٢٦٤. وقد نصّ الفراء على أن جواز استثناء الشيء من مثله أو مما هو أكبر منه عنده مشترط باتحاد جنس العدد مع ما قبله، وأن يكون الاستثناء منقطعاً، وعندئذ تكون إلا بمعنى الواو، كما في: (لي عليك ألف إلى ألفين اللذين من قِبَلِ فلان) لأنه يقدّر المعنى على: لي عليك سوى ألفين، أي غير الألفين الآخرين، فكأنه أراد إضافة ما بعد إلا إلى ما قبلها، لا إخراجه. ولكن رأى أبو حيان أن مثل هذا التركيب يحتاج إلى سماع من العرب، وإلا، فإنه لا يصّح: معاني القرآن، الفراء: ٢ / ٢٨، ارتشاف الضرب: ٢ / ١٤٩٧.

المسألة العاشرة: تعقب الاستثناء للجمل المتعاطفة [١]:

كان لعلماء أصول الفقه – كما للنحاة – نظر في الاستثناء إذا كان متعقباً للجمل المتعاطفة، ويتجلى تأثرهم بعلم الكلام والاعتزال بأوضح صوره في مناقشتهم هذه المسألة، فالآراء وفيرة، والاختلافات كثيرة، لا تعوزهم الحجج، ولا تعجزهم الردود عليها. وما ذلك إلا لأنهم أظهروا اهتماماً شديداً بهذه المسألة، حتى عدّوها من أمّات المسائل [٢].

ولكن قبل الخوض في هذه الآراء لا بد من القول إنهم ميّزوا – بداية – بين هذه الجمل من حيث حرف العطف المستخدم فيها، فقسموا حروف العطف ثلاثة أقسام:

الأول – الواو وثم والفاء وحتى: وهي التي يتأتّى فيها خلاف العلماء لأنها تجمع بين الشيئين معاً في الحكم ويمكن وقوع الاستثناء عليهما أو على أحدهما، فتندرج الجمل المعطوفة بها في صورة النزاع قطعاً.

الثاني: بل ولا ولكن: وهي لاستثناء أحد الشيئين بعينه نحو: (قام القوم لا النساء/ بل النساء، ما قام القوم لكن النساء). فالقائم أحد الفريقين دون الآخر بعينه، فيمكن أن يقال: لا يمكن عود الاستثناء عليهما لأنهما لم يندرجا جميعاً في الحكم، وفي حال عاد الحكم عليهما معاً فإن ذلك يقتضي تقدم الحكم عليهما، كما يمكن القول إنهما معاً محكوم عليهما إحدهما بالنفي والآخر بالثبوت، فالمنفي ما بعد لا، وما قبل لكن وبل.

الثالث: أو وإما وأم: وهي لأحد الشيئين لا بعينه، أي على سبيل التخيير بين المتعاطفين، نحو (قام القوم أو النساء / أم النساء، إما قام القوم، إما قام النساء). فالمحكوم عليه في هذه الأدوات واحد قطعاً، ولم يتعرض للآخر بالنفي ولا الثبوت، فلا يتأتّى الاحتمال الذي في القسم الثاني، بل يجب أن لا تندرج الجمل المعطوفة بهذا القسم من أدوات العطف في صورة النزاع.

وعليه، فقد قيّد علماء الأصول هذه المسألة بأدوات القسم الأول، ورأى بعضهم تخصيص الاستثناء في مثل هذه الحالة بشرطين، أحدهما أن يكون العطف بالواو – وفيه يقع الخلاف – فإن كان بـ (ثم) اختص بالجملة الأخيرة. والثاني أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فإن تخلل كما في: (وقفت على أولادي وأولاد أولادي على

---

[١] الكوكب الدري: ١ / ٣٧٨ – ٣٨١، التمهيد: ٣٩٨ - ٤٠٠، رفع الحاجب: ٣ / ٢٦٦ - ٢٨٨، التقرير والتحبير: ١ / ٢٦٩ - ٢٧٤، نهاية السول: ١ / ٣١٥ – ٣١٩، المحصول: ٣ / ٤٣ - ٥٦، شرح اللمع: ١ / ٤٠٧ - ٤١١، التحصيل: ١ / ٣٧٨ - ٣٨٢، المنخول: ١٦٠ – ١٦١، المستصفى: ٢ / ١٨٥ – ١٨٨، الإحكام، الآمدي: ١ / ٥٠٤ – ٥١١، الإحكام، ابن حزم: مج ١ / ج ٤ / ٥١٤ - ٥١٨، تخريج الفروع على الأصول: ٣٧٩ – ٣٨٦، الاستغناء في الاستثناء: ٥٦٠ – ٥٧٥.

[٢] رفع الحاجب: ٣ / ٢٦٨.

أن من مات منهم وأعقب فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين وإن لم يعقب فنصيبه للذين في درجته فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى إخوتي إلا أن يفسق أحدهم). فالاستثناء يختص بالأخوة أي بالمعطوف الأخير.

وقد ذهب الشافعية إلى أن الإستثناء يعود للجميع، وذهب الحنفية إلى أنه يعود إلى الأخيرة، وقال القاضي عبد الجبار (ت ٤٤٧ هـ) والغزالي (ت ٥٠٥ هـ) من الأشعرية بالوقف، أي أن أمر عود الاستثناء متوقف على الدليل، فلا يردّ إلى واحدة من الجمل المتعاطفة إلا بالدليل، وقال الشريف المرتضى (ت ٤٦٣ هـ) بالاشتراك، أي أن الاستثناء يعود على جميع الجمل المتعاطفة، وما سوى هذه المذاهب عائد إليها ويحوم عليها.

والقولُ الوجيز في المسألة الجامعُ لشتات المذاهب: أن الاستثناء إذا تعقب مذكورات قبله متعاطفة، فإما أن يقوم دليل على واحد منها من قرينة خارجية، أو بحيث لا يصلح إلا له فيختص به سواء أكان الأخير أم غيره. وإما ألا يقوم، بل يكون صالحاً للجميع وهو محل الخلاف.

فمثال قيام الدليل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ...** ﴾ { البقرة: ٢ / ٢٤٩ }، فالاستثناء هنا مختص بالجملة الأولى ولا يجوز عَوْدُه إلى الأخيرة، وإلا لزم أن يكون (من اغترف) ليس (منه)، والمعنى على خلاف ذلك، فإن المقصود أنّ مَنْ لم يطعمه مطلقاً، ومن اغترف منه غرفة على حد سواء.

ومثال عَوْد الاستثناء إلى الجملة الأخيرة دون ما قبلها جزماً قوله تعالى: ﴿ **فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا** ﴾ { النساء: ٤ / ٩٢ }، فالاستثناء في هذه الآية راجع إلى أقرب مذكور قطعاً، وهو الدية دون الكفارة، لأنها هي التي يصح أن يتخلى أهل المقتول عن حقهم فيها، لا الكفارة.

ومثال قيامه على اشتراك الكل قوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً. يُضَاعَفْ لَهُ العَذَابُ يَوْمَ القِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً. إِلاَّ مَن تَابَ...** ﴾ { الفرقان: ٢٥ / ٦٨ - ٧٠ }، فإن الاستثناء عائد إلى جميع ما تقدمه بلا خلاف.

وهناك من فصّل في هذه المسألة فقال: إن كان العامل في الجمل المتعاطفة واحداً عاد إلى جميعها كما في: (اهجر بني فلان وبني فلان إلا الصالح منهم)، كما يعود إليها أيضاً لو أُعيد العامل ثانيةً للتوكيد نحو: (... واهجر بني فلان). فإن كان العامل مختلفاً نُظِر إلى المعمول، فإن اختلف عاد الاستثناء إلى الأخيرة كما في: (ساعد الفقراء واطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدعاً). وإن اتحد كقوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ. إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ { النور: ٢٤ / ٤- ٥ } ففي حكمه مذاهب حيث إن الاستثناء في هذه الآية وقع بعد ثلاث جمل، الأولى آمرة بجلد الذين يرمون المحصنات، والثانية ناهية عن قبول شهادتهم، والثالثة مخبرة

بفسقهم. وفي حكم ذلك مذاهب ؛ مذهب الشافعية الموافق لمذهب محققي البصرة من النحاة في أن الاستثناء يعود إلى تلك الجمل جميعاً، ومذهب الحنفية [1] الموافق لمذهب أبي حيان (ت ٧٤٥ هـ) في أنه يعود إلى الأخيرة خاصة.

ومما فرّعه علماء الأصول على هذه المسألة قول قائل: (عليَّ ألف درهم ومئة دينار إلا خمسين)، فمذهب الحنفية عَوْد الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فيتم استثناء خمسين من مئة دينار، أما الشافعية فيرون أنه إن أراد بالخمسين جنساً غير الدراهم والدنانير يُقْبَل، وكذلك إن أراد عوده إلى الجنسين معاً أو إلى أحدهما وإن مات قبل البيان عاد إليهما. ولكن اختلفوا في أنه إن عاد إليهما فهل يعود إلى كلٍّ منهما، فيسقط خمسون ديناراً وخمسون درهماً، أو يعود إليهما نصفين فيسقط خمسة وعشرون من كل جنس. فيه وجهان، قيل: أصحهما الأول.

ومنها إذا قال قائل: (أنت طالق طلقتين وواحدة إلا واحدة)، فالقياس في هذه المسألة أن يعود إلى الجملة الأولى وهو طلقتان، وحينئذ يقع عليه طلقتان لأنه قد تعذر عوده إلى الجملة الثانية لاستغراقه إياها فتعين الاقتصار على الأولى.

وأخيراً، يمكن القول إن علماء أصول الفقه اعتمدوا على ما قام به أئمة علم النحو من الاستقراء في جمع اللغة ثم طرد القواعد، فتوصلوا إلى ذات النتائج التي توصل إليها النحاة فيما يخص أسلوب الاستثناء، من حيث تعريفه ودلالته واشتقاقه وأدواته، لكن مع بعض الاستطراد والتفصيل والاعتماد على أسلوب المناظرة في دحض آراء الخصم، فقد كان لهم طريقتهم الخاصة في التناول، وأسلوبهم الخاص في العرض، فهم في سوادهم الأعظم من المتكلمين، فليس غريباً بعد هذا أن يعتمدوا على الحجاج والبرهان، وعلى الاستطراد في الكلام، وأن يتبعوا أسلوب المناظرة - في كثير من الأحيان - في تخريج فروعهم الفقهية على أصول النحو. فلكل فريق منهم منهج يختلف عن منهج الفريق الآخر، فطابع الدراسة الأصولية سواء في البحوث النحوية أو في صلب موضوعات الأصول، طابع عقلي يعتمد على تحكيم منهجهم المنطقي في تحليل الموضوعات والاستدلال عليها، فالناظر في مسألة ما - كمسألة الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة، مثلاً - يظن نفسه يقرأ في أحد مصنفات علم الكلام. فلو أنهم اعتمدوا منهج النحاة الاستقرائي كما اعتمدوا البرهان فلربما توصلوا إلى نتائج مغايرة، ولكنهم حين اعتمدوا على استقراء النحاة ظلت نتائج بحثهم تدور في فلك ما استقرت عليه مصادر النحو العربي القديم. مع ملاحظة أن علماء أصول الفقه قد ركزوا في أمثلتهم التي ساقوها، على موضوع شائك ومهم ؛ هو الطلاق، يليه العتق والعقود.

---

[1] هاجم ابن حزم أصحاب أبي حنيفة بقوله: « والعجب من أصحاب أبي حنيفة في تركهم ظاهر الآية وميلهم إلى رأيهم الفاسد، فإن نص الآية إنما يوجب ألا تقبل شهادته بنص القذف، وليس في ذلك أن شهادته لا تسقط إلا بعد أن يحدّ وقالوا هم: إن شهادته لا تسقط إلا أن يحد، فزادوا في رأيهم ما ليس في القرآن، وخالفوا الآية في كل حال فقبلوا شهادته أفسق ما كان قبل أن يحد وردوها بعد أن ظهر الحد، وقد أخبر عليه السلام في كثير من الحدود أن إقامتها كفارة لفاعليها، وهم أهل القياس بزعمهم، فهلا قاسوا المحدود في القذف على المحدود في السرقة والزنى »: الإحكام، ابن حزم: مج ١ / ج ٤ : ٥١٦.

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم.

١. الإحكام في أصول الأحكام: تأليف سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، طـ ٥، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢. الإحكام في أصول الأحكام: تأليف الإمام أبي محمد علي بن سعيد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، ضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣. ارتشاف الضرب من لسان العرب: لأبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، تحقيق وشرح ودراسة الدكتور رجب عثمان محمد، ومراجعة الدكتور رمضان عبد التواب، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٤. الاستغناء في الاستثناء: لشهاب الدين بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي (ت ٦٨٤ هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٥. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٦. الأصول من علم الأصول: محمد بن صالح العثيمين، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه أبو إسحق أشرف بن صالح العشري، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د. ط، د. ت.

٧. الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٩٧٩ م.

٨. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: تأليف كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي (٥١٣ - ٥٧٧ هـ) ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف: تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات جامعة البعث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٨ - ١٩٨٩م.

٩. تخريج الفروع على الأصول: للإمام أبي المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت ٦٥٦ هـ)، حققه وعلق حواشيه الدكتور محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

١٠. التحصيل من المحصول: تأليف سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢ هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١١. تفسير البحر المحيط: لأبي حيان الأندلسي (٦٥٤ - ٧٤٥ هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.

١٢. تفسير القرآن العظيم: لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق مصطفى السيد محمد، ومحمد السيد رشاد، ومحمد فضل العجماوي، وعلي أحمد عبد الباقي، وحسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة، مصر - الجيزة، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

١٣. التقرير والتحبير: شرح ابن الأمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ)، على تحرير الإمام الكمال بن الهمام (ت ٨٦١ هـ)، في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، وبهامشه شرح الإمام جمال الدين الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ) المسمى نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١٤. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: للإمام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه الدكتور محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

١٥. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء: تأليف القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، اعتنى بتهذيبه وتصحيحه قطب الدين محمود بن غياث الدين علي الحيدر آبادي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

١٦. خزانة الأدب ولب لباب العرب: تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٣٠ - ١٠٩٣هـ) تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٧. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكي (٧٢٧ - ٧٧١ هـ)، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

١٨. روضة الطالبين: للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (ت ٦٧٦ هـ)، ومعه المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي منتقى الينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع للسيوطي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض - السعودية، طبعة خاصة بموافقة من دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

١٩. سنن أبي داود السجستاني الأزدي: إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٠. سنن ابن ماجة: تصنيف أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، د. ت.

٢١. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ومعه شرح الشواهد للعيني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة - مصر، ط ١، د. ت.

٢٢. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: الشرح للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (٧٩٢ هـ)، والتنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (ت ٧٤٧ هـ)، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، د. ت.

٢٣. شرح التسهيل: ابن مالك (٦٠٠ - ٦٧٢ هـ)، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن السيد، والدكتور محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

٢٤. شرح اللمع (أو الوصول إلى مسائل الأصول): أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٢٥. شرح مختصر الروضة: نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي (ت ٧١٦ هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

٢٦. شرح المفصل: موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ط، د. ت.

٢٧. صحيح مسلم بشرح النووي: المطبعة المصرية بالأزهر، ط ١، ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٩ م.

٢٨. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه: د. محمد بكر إسماعيل، دار المنار، مصر، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٩. القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين للعلامة ابن قيم الجوزية، إعداد أبي عبد الرحمن عبد المجيد جمعة الجزائري، دار ابن القيم - الدمام، دار ابن عفان - الجيزة، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٣٠. كتاب سيبويه: لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

٣١. الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية: للإمام جمال الدين الأسنوي (ت ٧٧٢ هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن عواد، دار عمار، عمان – الأردن، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥

٣٢. اللباب في علل البناء والإعراب: لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العُكْبَرِيّ (٥٣٨ - ٦١٦هـ) الجزء الأول تحقيق الدكتور غازي مختار طليمات، والجزء الثاني تحقيق الدكتور عبد الإله نبهان، من مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، نشر دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ودار الفكر، دمشق - سورية، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

٣٣. مجالس ثعلب: لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب (٢٠٠ - ٢٩١ هـ)، شرح وتحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ط ٢، د.ت.

٣٤. المحصول في علم أصول الفقه: للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ، ١١٤٩- ١٢٠٩م)، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٥. المستصفى من علم الأصول: للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٦. المسند: للإمام أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥م.

٣٧. معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٠م.

٣٨. المعتمد في أصول الفقه: تأليف أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ - ١٠٤٤م)، قدّم له وضبطه خليل الميْس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣٩. معجم لسان العرب: لابن منظور (٦٣٠ - ٧١١ هـ)، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

٤٠. المقتضب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.

٤١. المنخول من تعليقات الأصول: للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، حققه وخرج نصه وعلق عليه محمد حسن هيتو، د.ط، د.ت.

٤٢. الموافقات في أصول الشريعة : لأبي إسحق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت ٧٩٠ هـ)، تقديم الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، الخُبَر - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.
٤٣. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع : جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م.
٤٤. الوسيط في المذهب : الإمام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، حققه وعلق عليه أحمد محمود إبراهيم، دار السلام، شارع الأزهر، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

حروف العطف بين النحاة والفقهاء

□ أدهم محمد علي حموية

ملخص البحث

العطف من دون غيره من الأساليب العربية . التي يُطلب بها الاختصار . ركيزته حروف العطف، في حين أن غيره يتأتى بالحروف وبغيره من الأساليب، مثلاً:

ـ النفي يكون بحروفه، وبأسلوب الاستفهام، وبأسلوب التمني.

ـ والتوكيد يكون بحروفه، وبالتكرير، وبألفاظ مخصوصة.

وقد حظي هذا الأسلوب باهتمام النحاة والفقهاء على حدّ سواء؛ لذا فصّلوا الكلام على حروفه، فبيّنوا معانيها، وحدّدوا استخداماتها.

وسأتناول في هذا البحث أسلوب العطف من خلال مقارنة حروفه، ذاكرًا اختلاف النحاة والفقهاء في هذه الحروف، ولا سيما الواو.

مقدمة..

العطف من دون غيره من الأساليب العربية ركيزته حروف العطف، في حين أن غيره يتأتى بالحروف وبغيره من الأساليب، مثلاً:

- النفي يكون بحروفه، وبأسلوب الاستفهام، وبأسلوب التمني.
- والتوكيد يكون بحروفه، وبالتكرير، وبألفاظ مخصوصة.

وقد حظي هذا الأسلوب باهتمام النحاة والفقهاء على حدّ سواء؛ لذا فصّلوا الكلام على حروفه، فبيّنوا معانيها، وحدّدوا استخداماتها؛ إذ إن لحروف العطف أثرًا مهمًّا في تحديد المعنى لدى النحاة، وفي بناء الحكم الفقهي لدى الفقهاء، وإن كان ينظم هذه الحروف غرض واحد هو الإشراك في الإعراب.

وفي ما يأتي مقدمة في الكلام على العطف وحروفه، ما اتفق عليه النحاة، وما اختلفوا فيه، ومن ثم أتكلم على ما اشترك فيه اهتمام النحاة والفقهاء، مقارنًا بين أقوالهم.

تعريف العطف..

(العَطْفُ) بفتح العين، وبسكون الطاء، المهملتين:

في اللغة: مصدر (عَطَفَ الشَّيْءَ يَعْطِفُه عَطْفًا)؛ إذ حناه وأماله وأرجعه وردّه[1].

وقال (ابن منظور) /٧١١هـ/[2]: "والنحويون يسمون (حروف العطف) (حروف النسقِ)؛ لأن الشيء إذا عطفتَ عليه شيئًا بعده جرى مجرًى واحداً".

وقد فصل (ابن يعيش) /٦٤٣هـ/ بين التسميتين[3]، فذكر:

- أن تسمية (حروف العطف) عبارة للبصريين.
- وأن تسمية (حروف النسق) عبارة للكوفيين.

وفي الاصطلاح: العطفُ "تابعٌ يدلّ على معنًى مقصود بالنسبة مع متبوعه، يتوسّط بينه وبين متبوعه أحدُ الحروف العشرة"، هذا ما حدّه به (الشريف الجرجاني) /٨١٦هـ/[4].

---

[1] يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مجموعة من المحققين، دار المعارف، القاهرة، (عطف).

[2] يُنظر: ابن منظور، لسان العرب (نسق).

[3] يُنظر: ابن يعيش، شرح المفصل، مكتبة المتنبي، القاهرة، (٨: ٨٨).

[4] الجرجاني، التعريفات، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤٠٥هـ/، (١٩٥).

وبيان هذا الحدّ أنه حين قُيِّد[1]:

بكون المتبوع مقصودًا؛ خرج التوابعُ كلها؛ لأن:

- غير البدل منها متبوعاتها غير مقصودة.
- والبدل منها مقصود هو نفسه من دون متبوعه.

وبالتوسّط؛ زيد للتوضيح؛ إذ الحدّ من دونه تامّ.

وبالنسبة؛ اختصّ بعطف الاسم على الاسم؛ إذ هي لازمة بينهما، بخلافها بين الجمل.

ومن ثم يُفسّر اختصار (الكفوي) /١٠٩٤هـ/ لحدّ العطف بقوله[2]: "تابعٌ صُدِّر بحرف العطف"؛ إذ به امتناع لزوم التقييدات السابقة كلها.

وقد سبقه إليه (ابن مالك) /٦٧٢هـ/[3].

أقسام العطف..

عدّها (ابن هشام) /٧٦١هـ/ ثلاثة[4]:

أحدها.. العطف على اللفظ، وهو الأصل، نحو: (ليس زيدٌ بقائمٍ ولا قاعدٍ)، بالخفض.

وشرطه إمكان توجّه العامل إلى المعطوف، فلا يجوز في نحو: (ما جاءني من امرأةٍ ولا زيدٍ)، إلاّ الرفع عطفًا على المحلّ؛ لأن (من) الزائدة لا تعمل في المعارف.

والثاني.. العطف على المحلّ، نحو: (ليس زيدٌ بقائم، ولا قاعدًا)، بالنصب، وشروطه:

- إمكان ظهور ذلك المحلّ في الفصيح:

فيجوز نحو: (ليس زيدٌ بقائمٍ ولا قاعدًا)؛ لإمكان: (ليس زيدٌ قائمًا).

ولا يجوز نحو: (مررتُ بزيدٍ وعمرًا)؛ لعدم إمكان: (مررتُ زيدًا).

---

[1] يُنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مجموعة من المحققين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، /١٩٩٦م/، (٢: ١١٨٧).

[2] الكفوي، الكليات، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤١٩هـ، ١٩٩٨م/، (٦٠٥).

[3] يُنظر: ابن مالك، شرح التسهيل، د. عبد الرحمن السيد، و د. محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١٠هـ، ١٩٩٠م/، (٣: ٣٤٣).

[4] يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، د. عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية، الكويت، الطبعة الأولى، /١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م/، (٥: ٤٦٤ ← ٤٦٨).

- وكون المحلّ في حقّ الأصالة:

فيجوز نحو: (ليس زيدٌ بقائمٍ ولا قاعدًا)؛ لأن الأصل في (قائم) النصب؛ لكونه خبر (ليس).

ولا يجوز نحو: (هذا ضاربٌ زيدًا وأخيه)؛ لأن الأصلَ في اسم الفاعل إعمالُه إذا استوفى شروطه، لا إضافتُه.

- ووجود ما يطلب ذلك المحلّ:

أي (ليس) في نحو: (ليس زيدٌ بقائمٍ ولا قاعدًا).

حروف العطف..

تقدّم في تعريف العطف أن حروفه عشرة، هي: الواو والفاء و(ثمّ) و(أو) و(بل) و(لا) و(لكن) و(إمّا) و(حتى) و(أم).

وعشرة الحروف هذه:

- اتُّفق على ستة منها أنها للعطف، هي: الواو والفاء و(ثمّ) و(أو) و(بل) و(لا).
- واختُلف في أربعة منها في ذلك، هي: (لكن) و(إمّا) و(حتّى) و(أم).

ثم إن:

(سيبويه) /١٨٠هـ/ زاد عليها: (لا بل)[١].

و(يونس بن حبيب) /١٨٢هـ/ منع العطف بـ(لكن)[٢].

و(ابن درستويه) /٣٤٧هـ/ عدّها ثلاثة فقط: الواو والفاء و(ثمّ)[٣].

و(أبا علي) /٣٧٧هـ/ منع العطف بـ(إمّا)[٤].

---

(١) يُنظر: سيبويه، الكتاب، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، /١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م/، (١: ٤٣٥).

(٢) يُنظر: سيبويه، الكتاب (١: ٤٣٦).

(٣) يُنظر: ابن يعيش، شرح المفصل (٨: ٨٩).

(٤) يُنظر: أبو علي الفارسي:

الإيضاح، د. كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤١٦هـ، ١٩٩٦م/، (٢٢٤)

وشرح الأبيات المشكلة الإعراب = كتاب الشعر، محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م/، (٧).

والمسائل البغداديات، أبو علي الفارسي /٣٧٧هـ/، (ت.) صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد، (٣١٩).

والمسائل المنثورة، أبو علي الفارسي /٣٧٧هـ/، (ت.) مصطفى الحدري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، /١٩٨٦م/، (١٩٨).

و(الكسائي) /١٨٩هـ/ حُكي عنه العطف بـ(متى) و(لولا)[١].

و(الفراء) /٢٠٧هـ/ و(الأخفش) /٢١٥هـ/ حكيا العطف بـ(إلاّ)[٢].

و(أبا عبيدة) /٢٠٩هـ/ حيثما ذكر (أم) في كتابه (مجاز القرآن) جعلها بمعنى همزة الاستفهام، فهي غير عاطفة لديه[٣].

و(السكاكي) /٦٢٦هـ/ يرى العطف بـ(أيْ)[٤]، ونُسب إلى الكوفيين[٥].

والكوفيين أجازوا العطف بـ: (هلاّ) و(أين) و(كيف)[٦]، ولم يُجيزوه بـ(حتّى)[٧]، وحُكي عنهم العطف بـ(ليس)[٨].

حروف العطف بين النحاة والفقهاء..

ذكرتُ قبلاً اختلاف النحاة في حروف العطف: عددها، وما يُعطف به، وما لا يُعطف به، لكن من المعلوم أن للفقهاء اهتماماً بالحروف عموماً، لا لكونها قسيماً للأسماء والأفعال، وإنما لحاجة الفقيه إلى معرفتها؛ إذ إن عليها مداراً للمسائل الفقهية وللأحكام الشرعية، لذا نراهم في كتبهم يُفردون فصولاً للكلام عليها، وحروف العطف لا تخرج على هذا السمت، بل لعلها - وحروف الجرّ - أشدّ ما يُحتاج إلى معرفته في هذا المقام، وفي ما يأتي تفصيل لِمَا اشترك فيه اهتمام الفقهاء مع كلام النحاة، وهي:

---

[١] يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب، د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١٨هـ، ١٩٩٨م/، (٤ : ١٩٧٩، ١٩٨٠).

[٢] يُنظر: الفراء، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، /١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م/، (١ : ٢٩٨ / ٢ : ٢٨٨).
والأخفش الأوسط، معاني القرآن، د. هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١١هـ، ١٩٩٠م/، (١ : ١٦٢).

[٣] يُنظر: أبو عبيدة، مجاز القرآن، محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (١ : ٥٩).

[٤] يُنظر: السكاكي، مفتاح العلوم، أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، الطبعة الأولى، /١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م/، (٢٧٢).

[٥] يُنظر: ابن مالك، شرح التسهيل (٣ : ٣٤٣).

[٦] يُنظر: ابن عصفور، الشرح الكبير، صاحب أبو جناح، بغداد، /١٩٨٢هـ/، (١ : ٢٢٥).
وأبو حيان، ارتشاف الضرب (٤ : ١٩٧٩، ١٩٨٩).

[٧] يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب (٤ : ١٩٧٨).

[٨] يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب (٤ : ١٩٧٨).

/١/ الواو..

حرف ذو معانٍ عدّة[١]، والعطف أشهر معانيه، أي عطف التابع على المتبوع، فهو يعطف الشي[٢]:

- على مصاحبه، كقوله ﷻ[٣]: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وأَصْحَابَ السَّفِينَةِ﴾.
- وعلى سابقه، كقوله ﷻ[٤]: ﴿ولَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وإِبْرَاهِيمَ﴾.
- وعلى لاحقه، كقوله ﷻ[٥]: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ﴾.

واختُلف في حاله مع التابع والمتبوع على أقوال:

فجمهور النحاة على أنه لمطلق الجمع، من غير دلالة على ترتيب، أو معية[٦].

---

[١] تُنظر معاني الواو في:

الزجاجي، حروف المعاني، د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الأمل إربد، الطبعة الأولى، /١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م/، (٣٦).

والرماني، معاني الحروف، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، الطبعة الثانية، /١٤٠١هـ، ١٩٨١م/، (٥٩).

والهروي، الأزهية في علم الحروف، عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، /١٤١٣هـ، ١٩٩٣م/، (٢٣١).

والمالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، (٤٠٩).

والمرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤١٣هـ، ١٩٩٢م/، (١٥٣).

وابن هشام، مغني اللبيب، (٤: ٣٥١).

وابن نور الدين، مصابيح المغاني في حروف المعاني، د. عائض العمري، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١٤هـ، ١٩٩٣م/، (٥١٩).

[٢] يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب (٤: ٣٥١، ٣٥٢).

[٣] سورة العنكبوت (٢٩: ١٥).

[٤] سورة الحديد (٥٧: ٢٦).

[٥] سورة الشورى (٤٢: ٣).

[٦] يُنظر: سيبويه، الكتاب (١: ٤٣٨).

والمبرد، المقتضب، محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، /١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م/، (١: ١٤٨).

وابن السراج، الأصول، د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤١٧هـ، ١٩٩٦م/، (٢: ٥٥).

والزجاجي، الجمل في النحو، د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الأمل، إربد، ، الطبعة الأولى، /١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م/، (١٧).

==

وحُكي عن: (الكسائي) /١٨٩هـ/، و(قطرب) /٢٠٦هـ/، و(هشام) /٢٠٩هـ/، و(الأخفش) /٢١٥هـ/، و(ثعلب) /٢٩١هـ/، و(أبي جعفر الدينوري) /٣٢٢هـ/، و(أبي عمر الزاهد) /٣٤٥هـ/، و(ابن درستويه) /٣٤٧هـ/، و(ابن جني) /٣٩٢هـ/، و(الربعي) /٤٢٠هـ/، و(ابن برهان) /٤٥٦هـ/، أنه يدل على الترتيب[١].

وحُكي عن (الفراء) /٢٠٧هـ/ أنه للترتيب إن تعذّر الجمع[٢].

وقال (ابن عصفور) /٦٦٩هـ/[٣]: "وزعم بعض الكوفيين أنها للترتيب".

وخالف (ابن مالك) /٦٧٢هـ/ الجمهور، فقال[٤]: "والمعطوف بالواو إذا عُرّي من القرائن احتمل المعية احتمالاً راجحًا، والتأخّر احتمالاً متوسطًا، والتقدّم احتمالاً قليلاً".

ولم أقع على تصريح لأحد النحاة بكون الواو مفيدًا غير الجمع، إضافة إلى أنه نُقل عن (الأنباري) /٥٧٧هـ/ إنكارُه ما حُكي عن بعضهم أنه للترتيب؛ وزعمُه أنه كتبهم تنطق بخلاف ذلك[٥]، ومن ثم يصحّ ما قاله (السيرافي)

والسيرافي، شرح كتاب سيبويه، أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م/، (٢: ٣٣٠).

وأبو علي، الإيضاح (٢٢١).

والجرجاني، المقتصد، د. كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد للنشر، /١٩٨٢م/، (٢: ٩٣٧).

والزمخشري، المفصل في علم العربية، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، الطبعة الأولى، /١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م/، (٢٦٠).

والعكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، غازي مختار طليمات، و د. عبد الإله نبهان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، /١٤١٦هـ، ١٩٩٥م/، (١: ٤١٧).

وابن يعيش، شرح المفصل (٨: ٩٠).

وابن الحاجب، الإيضاح في شرح المفصل، أ. د. إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين، دمشق، الطبعة الأولى، /١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م/، (٢: ١٩٦).

وابن عصفور، الشرح الكبير (١: ٢٢٦).

والرضي الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الثانية، /١٩٩٦م/، (٤: ٣٨٢).

وأبو حيان، ارتشاف الضرب (٤: ١٩٨١).

[١] يُنظر: المرادي، الجنى الداني (١٥٨، ١٥٩).

[٢] يُنظر: المرادي، الجنى الداني (١٥٩).

[٣] ابن عصفور، الشرح الكبير (١: ٢٢٧).

[٤] ابن مالك، شرح التسهيل (٣: ٣٤٨).

[٥] يُنظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير، د. عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، (٢: ٦٠٩).

/٣٦٨هـ/ إن النحاة بصرييهم وكوفييهم أجمعوا على أن الواو لا يفيد غير الجمع[(١)]، وهو ما أنكره عليه (أبو حيان) /٧٤٥هـ/[(٢)] في ما بعد.

أما الفقهاء:

فمنهم من قال إنه للمعية:

- صرّح به من الحنابلة: (أبو يعلى) /٤٥٨هـ/[(٣)]، و(ابن مفلح) /٧٦٣هـ/[(٤)].
- ونقله (أبو يعلى) /٤٥٨هـ/ عن بعض الشافعية[(٥)].
- ونقله: (أبو يعلى) /٤٥٨هـ/[(٦)]، و(الجويني) /٤٧٨هـ/[(٧)]، و(البزدوي) /٤٨٢هـ/[(٨)]، عن بعض الحنفية.
- ونقله (ابن مفلح) /٧٦٣هـ/ عن بعض المالكية[(٩)].
- وقال عنه (السبكي) /٧٧١هـ/[(١٠)]: "وهو المشهور عن الحنفية".
- وقال أيضًا[(١١)]: "فقد قال (أحمد بن حنبل)، وبعض المالكية، بوقوع الثلاث، وهو قول قديم لـ(الشافعي)... والمحفوظ عن (مالك)".
- وقال (اللكنوي) /١٢٢٥هـ/[(١٢)]: "كما يُنسب إليهما المعية"، و(هما) أي: (أبو حنيفة) /١٥٠هـ/، و(الشافعي) /٢٠٤هـ/.

---

(١) يُنظر: السيرافي، شرح الكتاب (٢: ٣٣٠).

(٢) يُنظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب (٤: ١٩٨١).

(٣) يُنظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، د. أحمد المباركي، الرياض، الطبعة الثانية، /١٤١٠هـ، ١٩٩٠م/. (١: ١٩٤).

(٤) يُنظر: ابن مفلح، أصول الفقه، د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، /١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م/، (١: ١٣١).

(٥) يُنظر: أبو يعلى، العدة (١: ١٩٤).

(٦) يُنظر: أبو يعلى، العدة (١: ١٩٤).

(٧) يُنظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، (١: ١٨١).

(٨) يُنظر: البزدوي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، (٩١).

(٩) يُنظر: ابن مفلح، أصول الفقه (١: ١٣٢).

(١٠) يُنظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤١٩هـ، ١٩٩٩م/، (١: ٤٣٣).

(١١) يُنظر: السبكي، رفع الحاجب (١: ٤٣٦، ٤٣٧).

(١٢) يُنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م/، (١: ٢٠٣).

وحجّتهم في أنها للمعية قول من قال لامرأته التي لم يدخل بها: (أنتِ طالقٌ وطالقٌ)، فإنه يُوقع عليها تطليقتين، كما لو قال: (أنتِ طالقٌ طلقتين).

ومنهم من قال إن للترتيب:

- نقله: (أبو يعلى) /٤٥٨هـ/[١]، و(البزدوي) /٤٨٢هـ/[٢]، و(الكلوذاني) /٥١٠هـ/[٣]، و(المرداوي) /٨٨٥هـ/[٤]، و(اللكنوي) /١٢٢٥هـ/[٥]، عن بعض الشافعية.
- وذكر (الجويني) /٤٧٨هـ/ أنه المشهور من مذهب (الشافعي) /٢٠٤هـ/[٦].
- ونقله: (ابن مفلح) /٧٦٣هـ/[٧]، و(المرداوي) /٨٨٥هـ/[٨]، عن بعض الحنابلة.
- وقال (السبكي) /٧٧١هـ/[٩]: "ونُقل عن (الشافعي) نفسِهِ".
- وقال (اللكنوي) /١٢٢٥هـ/[١٠]: "ونُسب هذا القول إلى الإمام (أبي حنيفة)".

وحججهم في أنها للترتيب عند (الشافعي) /٢٠٤هـ/ كثيرة، أشهرها ما عُزي إليه من اشتراطه الترتيب في الوضوء، وهو ظاهر كلامه[١١] حين ذكر أنه ﷺ توضأ على الترتيب الذي أقرّه ﷻ في قوله[١٢]: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وأَيْدِيَكُم إلى المَرَافِقِ وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُم وأَرْجُلَكُم إلى الكَعْبَينِ﴾.

---

[١] يُنظر: أبو يعلى، العدة (١: ١٩٤).
[٢] يُنظر: البزدوي، كنز الوصول (٩٠).
[٣] يُنظر: الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، د. مفيد أبو عمشة، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، /١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م/، (١: ١٠١).
[٤] يُنظر: المرداوي، التحبير (٢: ٦٠٧).
[٥] يُنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت (١: ٢٠٣).
[٦] يُنظر: الجويني، البرهان (١: ١٨١).
[٧] يُنظر: ابن مفلح، أصول الفقه (١: ١٣٢).
[٨] يُنظر: المرداوي، التحبير (٢: ٦٠٦).
[٩] يُنظر: السبكي، رفع الحاجب (١: ٤٣١).
[١٠] يُنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت (١: ٢٠٣).
[١١] يُنظر: الشافعي:
الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م/، (١: ٤٥).
والرسالة، أحمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٣٥٨هـ، ١٩٤٠م/، (١: ١٦٢).
[١٢] سورة المائدة (٥: ٦).

وقد ردّه (السبكي) /٧٧١هـ/ بأن الترتيب مأخوذ من السنة وفعله ﷺ[١].

وحجّتهم في أنها للترتيب عند: (أبي حنيفة) /١٥٠هـ/، و(مالك) /١٧٩هـ/، مسألة الطلاق المتقدمة؛ إذ ظاهر كلامهما فيها أنها كذلك، والتحقيق[٢]:

أن (أبا حنيفة) يوقع واحدة، وموجبه افتراق الثانية عن الأولى في حال تعلّقتا بالشرط.

وأن (مالكًا) يوقع ثلاثًا، وموجبه أن الواو توجب المعية والمقارنة.

هذي خلاصة الأقوال في الواو، وأقول: لعلّ الدقة في أن يُقال إن الواو للعطف فحسب، أي للإشراك في الإعراب، مع صرف النظر عن الجمع والترتيب والمعية، وهذا:

- يُناسب وصفها بأنها أصل حروف العطف؛ لأنها تُوجب الاشتراك بين شيئين في حُكم واحد، بخلاف غيرها.
- ويعمّ الحالات كلّها التي أدّت إلى الاختلاف في تحديد معانيها.
- ويمنع احتمال لفظ (الجمع) معنى المعية؛ إذ إن كثيرًا ممن أراد معنى المعية أطلق لفظ (الجمع) عليه، فكيف يصحّ حينئذ قول من قال إن الواو للجمع من دون ترتيب أو معية؟
- ولا يلزم منه المفاضلة بين قول إن الواو للعطف المطلق، وقول إنها لمطلق العطف؛ لتساويهما، في حين أن كونها للجمع يلزم منه المفاضلة بين قول بعضهم إنها للجمع المطلق، وقول آخرين إنها لمطلق الجمع؛ إذ الثاني أوفى بالمراد؛ لأن معناه إنها لأيّ جمع كان، أما الأول فمعناه إنها للجمع غير المقيد، فلا يدخل فيه: ما قُيّد بالمعية، وما قُيّد بالترتيب تقديمًا وتأخيرًا[٣].
- ثم أخيرًا إن كونها للعطف - أي الإشراك في الإعراب - مُبْعِدٌ عن تأوّل:

المعية في قوله ﷻ[٤]: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾.

والترتيب في قوله ﷻ[٥]: ﴿مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾.

والاختلاف بين قوله ﷻ[٦]: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾.

---

[١] يُنظر: السبكي، رفع الحاجب (١ : ٤٣١).

[٢] يُنظر: البزدوي، كنز الوصول (٩١)، وابن مفلح، أصول الفقه (١ : ١٣٢)، والسبكي، رفع الحاجب (١ : ٤٣٦).

[٣] يُنظر: ابن هشام، مغني اللبيب (٤ : ٣٥٣)، والمرداوي، التحبير (٢ : ٦٠٢).

[٤] سورة الرحمن (٥٥ : ١٧).

[٥] سورة الجاثية (٤٥ : ٢٤).

[٦] سورة البقرة (٢ : ٥٨).

وبين قوله ﷺ[1]: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وادْخُلُوا البَابَ سُجَّدًا﴾.

٢/٢/ الفاء..

أيضًا له عدة معانٍ[2]، ولا خلاف بين النحاة والفقهاء في كونه يدل على الترتيب مع التعقيب.

ومما أضافه النحاة:

- أن التعقيب يكون في كل شيء بحسبه:

ومن ثم صحّ نحو: (تزوج فلان فوُلد له)، إذا لم يكن بينهما إلاّ مدة الحمل، وإن طالت[3].

وأراه يُحمل عليه قوله ﷺ[4]: ﴿فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحْمًا﴾؛ لما كان بين كلّ خلقين أربعون يومًا.

وأراه به يبطل قول من منع كون الفاء للتعقيب في قوله ﷺ[5]: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾.

- وأن (الفراء) أجاز /٢٠٧هـ/ تقديم المؤخر وتأخير المقدم معه إذا وقع بين فعلين يؤولان إلى معنى واحد:

وهذا نحو: (أحسنت إليّ فأعطيتني)، و(أعطيتني فأحسنت إليّ)[6].

وعليه حُمل قوله ﷺ[7]: ﴿وكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا﴾.

- وأن (الرضي) ذكر /٦٨٦هـ/ أنه قد يُفيد مجرد الترتيب في الذكر من دون التعقيب[8]:

ومَثَلُه حديث[9]: ((تَوَضَّأ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ... إلخ)).

---

(١) سورة الأعراف (٧: ١٦١).

(٢) تُنظر معاني الفاء في: الزجاجي، حروف المعاني (٣٩)، والرماني، معاني الحروف (٤٣)، والهروي، الأزهية (٢٤١)، والمالقي، رصف المباني (٣٧٦)، والمرادي، الجنى الداني (٦١)، وابن هشام، مغني اللبيب (٢: ٤٧٥)، وابن نور الدين، مصابيح المغاني (٣٠٣).

(٣) يُنظر: المرادي، الجنى الداني (٦٢).

(٤) سورة المؤمنون (٢٣: ١٤).

(٥) سورة البقرة (٢: ١١٧).

(٦) يُنظر: الفراء، معاني القرآن (١: ٣٧١).

(٧) سورة الأعراف (٧: ٤).

(٨) يُنظر: الرضي، شرح الكافية (٤: ٣٨٥).

(٩) يُنظر: البخاري، الجامع الصحيح = صحيح البخاري، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، /١٤٢٢هـ/، (١: ٥٠).

- وأن (المالقي) نقل /٧٠٢هـ/ عن الكوفيين أن الترتيب لا يلزم في الفاء[١].

- وأن (المرادي) نقل /٧٤٩هـ/ عن (الجرمي) /٢٢٥هـ/ أن الفاء كالواو في الأماكن والمطر خصوصًا[٢]، كقول (امرئ القيس) /٨٠ق.هـ/ :

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ ... بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

ومما أضافه الفقهاء :

- قول (ابن مفلح) /٧٦٣هـ/[٣] : "وحكى بعض أصحابنا عن بعض الناس : «لا تعقيب»، وهو باطل بإجماع أهل اللغة".

- وأن من عطف الطلقات بالفاء، فقال لامرأته التي لم يدخل بها : (أنتِ طالقٌ فطالقٌ)، كانت الفاء كالواو في ما تقدّم، فإنه يُوقع عليها :

واحدة عند (أبي حنيفة) /١٥٠هـ/.

واثنتين عند (أبي يوسف) /١٨٢هـ/، و(الشيباني) /١٨٩هـ/.

ذكر هذا (البزدوي) /٤٨٢هـ/[٤]، و(اللكنوي) /١٢٢٥هـ/، وأضاف ثانيهما قائلاً[٥] : "والأصح الاتفاق بين أئمتنا الثلاثة على وقوع الواحدة، فإن الفاء تُوجب الترتيب في المعلق، فيجب أن تنزل مرتبات متراخيًا بعضها عن بعض، بخلاف العطف بالواو ؛ إذ لم يكن هناك ترتيب في المعلقات".

- وأن الفاء قد يُفيد المعية :

ففي نحو : (له عليّ درهمٌ فدرهمٌ)، يلزم اثنان معًا ؛ لأنه لا ترتيب في الأعيان، فلا يصح معنى الفاء[٦].

/٣/ (ثمّ)..

لا عمل له غير العطف[٧]، وهو يفيد الترتيب مع التراخي، هذا ما اتُّفق عليه.

---

(١) يُنظر : المالقي، رصف المباني (٣٧٧).
(٢) يُنظر : المرادي، الجنى الداني (٦٣).
(٣) ابن مفلح، أصول الفقه (١ : ١٣٨).
(٤) يُنظر : البزدوي، كنز الوصول (٩٦).
(٥) يُنظر : اللكنوي، فواتح الرحموت (١ : ٢١٠).
(٦) يُنظر : اللكنوي، فواتح الرحموت (١ : ٢١٠).
(٧) تُنظر معاني (ثمّ) في : الزجاجي، حروف المعاني (١٦)، والرماني، معاني الحروف (١٠٥)، والمالقي، رصف المباني (١٧٣)، والمرادي، الجنى الداني (٤٢٦)، وابن هشام، مغني اللبيب (٢ : ٢١٩)، وابن نور الدين، مصابيح المغاني (٢٢٢).

وأضاف النحاة:

- أنه قد يقع موقع الفاء:

ذكره (ابن مالك) /٦٧٢هـ/، ومثّل له بقول (أبي دؤاد الإيادي):

كَهَزِّ الرُّدَيْنِيِّ تَحْتَ العَجَاجِ ... جَرَى في الأنَابِيبِ ثُمَّ اضْطَرَبْ

ثم قال[1]: "فـ(ثم) هنا واقعة موقع الفاء التي يُعطف بها مفصل على مجمل؛ لأن جريان الهزّ في الأنابيب هو اضطراب المهزوز؛ لكن في الاضطراب تفصيل، وفي الهزّ إجمال".

- وأنه كما الفاء قد يُفيد مجرّد الترتيب في الذكر:

كقول (أبي نواس) /١٩٨هـ/:

إنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أبُوهُ ... ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

وعلّق عليه (الرضي) /٦٨٦هـ/ بقوله[2]: "فالمقصود ترتيب درجات معالي الممدوح، فابتدأ بسيادته، ثم بسيادة أبيه، ثم بسيادة جدّه؛ لأن سيادة نفسه أخصّ، ثم سيادة الأب، ثم سيادة الجدّ، وإن كانت سيادة الأب مقدمة في الزمان على سيادة نفسه".

- وأنه كما الواو، لا ترتيب فيه:

حكى هذا (المرادي) /٧٤٩هـ/ عن[3]: (قطرب) /٢٠٦هـ/، و(الفراء) /٢٠٧هـ/، و(الأخفش) /٢١٥هـ/.

وحجتهم قوله ﷻ[4]: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾؛ إذ جعلُها زوجًا واقع قبل خلقنا.

وأضاف الفقهاء أن من عطف الطلقات بـ(ثمّ)، فقال:

- لامرأته التي لم يدخل بها: (أنتِ طالقٌ ثم طالقٌ)، فإنه يُوقع عليها:

واحدة عند (أبي حنيفة) /١٥٠هـ/.

واثنتين عند (أبي يوسف) /١٨٢هـ/، و(الشيباني) /١٨٩هـ/.

ذكر هذا: (البزدوي) /٤٨٢هـ/[5]، و(اللكنوي) /١٢٢٥هـ/[6].

---

[1] ابن مالك، شرح التسهيل (٣: ٣٥٤، ٣٥٥).

[2] الرضي، شرح الكافية (٤: ٣٩٠).

[3] يُنظر: المرادي، الجنى الداني (٤٢٧).

[4] سورة الزمر (٣٩: ٦).

[5] يُنظر: البزدوي، كنز الوصول (٩٧).

[6] يُنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت ١(: ٢١٠، ٢١١).

/٤/ (حتّى)..

حرف ذو معانٍ عدة[١]، وهو للغاية أيًّا كان عمله ومعناه.

ومع أن النحاة اتفقوا على وجوب كون معطوفه جزءًا من متبوعه، اختلفوا في معناه:

- فـ(سيبويه) /١٨٠هـ/ أنه كما الواو، يفيد الجمع[٢]، واختاره (ابن مالك) /٦٧٢هـ/[٣]، و(الرضي) /٦٨٦هـ/[٤].

- و(الزمخشري) /٥٣٨هـ/ أنه للترتيب فقط[٥].

- و(ابن الحاجب) /٦٤٦هـ/ ظاهر كلامه أمران:

أحدهما.. أن (حتى) كما الفاء، للترتيب.

والآخر.. أنه كما (ثم)، للترتيب والتراخي.

ذلك أنه قال[٦]: "والفاء للترتيب، و(ثم) مثلها بمهلة، و(حتى) مثلها".

- وحكى (الرضي) /٦٨٦هـ/ عن (الجزولي) /٦٠٧هـ/، أنه متوسط في المهلة بين الفاء و(ثم)[٧]، والتحقيق خلافه؛ إذ لم يقل (الجزولي) بترتيب، ولا بمهلة فيه[٨].

وقال (ابن يعيش) /٦٤٣هـ/[٩]: "واعلم أن (حتى) إنما يتحقق العطف بها في حالة النصب لا غير، نحو قولك: (رأيت القوم حتى زيدًا)... ولذلك لم يمثل (الفارسي) في العطف إلا بصورة النصب... ثم عضد ذلك بالنقل؛ لئلا يمنع المخالف هذه الصورة، فقال: «وقد رواه (سيبويه) و(أبو زيد)، وغيرهما»، وكذلك رواه (يونس)".

---

(١) تُنظر معاني (حتى) في: الزجاجي، حروف المعاني (٦٤)، والرماني، معاني الحروف (١١٩)، والهروي، الأزهية (٢١٤)، والمالقي، رصف المباني (١٨٠)، والمرادي، الجنى الداني (٥٤٢)، وابن هشام، مغني اللبيب (٢: ٢٦٠)، وابن نور الدين، مصابيح المغاني (٢٣٢).

(٢) يُنظر: سيبويه، الكتاب (١: ٩٦).

(٣) يُنظر: ابن مالك، شرح التسهيل (٣: ٣٥٩).

(٤) يُنظر: الرضي، شرح الكافية (٤: ٣٩٤).

(٥) يُنظر: الزمخشري، المفصل (٢٦٠).

(٦) يُنظر: الرضي، شرح الكافية (٤: ٣٨١).

(٧) يُنظر: الرضي، شرح الكافية (٤: ٣٩٤).

(٨) يُنظر: الجزولي، المقدمة الجزولية، د. شعبان عبد الوهاب محمد، أم القرى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م/، (٧٠).

(٩) يُنظر: ابن يعيش، شرح المفصل (٨: ٩٦، ٩٧).

وأقول: الأصوب قول (سيبويه) /١٨٠هـ/؛ إذ إن:

- نحو: (أكلتُ السمكةَ حتى رأسَها)، يجوز فيه أكل أي جزء من السمكة قبل رأسها، فلا مراعاة لترتيب في الأكل، ولا يرد قول (الزمخشري) /٥٣٨هـ/.

- ونحو: (رأيتُ الحجاجَ حتى المشاةَ)، وإن كان فيه بين الرؤيتين تراخٍ؛ إلاّ أن الترتيب منتفٍ بنحو: (قدموا حتى المشاة متقدّمين).

أما الفقهاء فما زادوا على ما ذكر النحاة في (حتى) شيئًا يُذكر.

/٥/ (أو)..

مثل (ثم) لا عمل له غير العطف[١]، وهو يفيد معاني كثيرة ذكرها النحاة، ووافقهم عليها الفقهاء، هي:

- الشك من المتكلم، كقوله ﷻ[٢]: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾.
- والإبهام على السامع، نحو: (قام زيدٌ أو عمروٌ).
- والإباحة، نحو: (جالسْ الحسن أو ابن سيرين)، ولو جالسهما كليهما صحّ.
- والتخيير، نحو: (خذ دينارًا أو درهمًا)، ولا يصح معه إلا أخذ أحدهما.
- والجمع كما (الواو) حكاه (الجويني) /٤٧٨هـ/ عن الكوفيين محتجين له:

بقوله ﷻ[٣]: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾.

وبقوله ﷻ[٤]: ﴿وأَرْسَلْنَاهُ إلى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُوْنَ﴾.

وبقوله ﷻ[٥]: ﴿ولا تُطِعْ مِنْهُم آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾.

وبقوله ﷻ[٦]: ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾.

---

[١] تُنظر معاني (أو) في: الزجاجي، حروف المعاني (١٣، ٥٠)، والرماني، معاني الحروف (٧٧)، والهروي، الأزهية (١١١)، والمالقي، رصف المباني (١٣١)، والمرادي، الجنى الداني (٢٢٧)، وابن هشام، مغني اللبيب (١: ٣٩٨)، وابن نور الدين، مصابيح المغاني (١٤٦).

[٢] سورة الكهف (١٨: ١٩).

[٣] سورة طه (٢٠: ٤٤).

[٤] سورة الصافات (٣٧: ١٤٧).

[٥] سورة الإنسان (٧٦: ٢٤).

وعلّق عليه قائلاً[٢]: "وهذا زلل عظيم عند المحققين، فلا تكون (أو) بمعنى الواو قطّ".

ثم أوّلَ حججهم بأن:

الأول.. على معنى: (كونا على رجائكما في تذكيره)؛ لأنه ﷺ لا يليق به الترجي هذا من جهة، ومن أخرى لو أنه ﷺ أطلعهما على الغيب في إبائه لما شمّرا في الدعوة.

والثاني.. محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب، والتقدير: (وأرسلناه إلى عصبة، لو رأيتموهم لقلتم: مئة ألف أو يزيدون).

والثالث والرابع.. محمولان على معنى التخيير المتقدّم.

وأقول: يُلحظ في ما تقدّم أمران:

أحدهما.. أن الشك والإبهام يكونان في الإخبار، وأن الإباحة والتخيير يكونان في الإنشاء.

والآخر.. أنه قد يجوز في المثال الأول كون (أو) لمعنى الإبهام على السامع، غرضه استفزاز همة (موسى) و(هارون) - عليهما السلام - لمعرفة ما يكون من (فرعون): أهو ذكرى، أم خشية؟

/٦/ (بل)..

له عمل واحد هو العطف[٣]، ومعنى واحد هو الإضراب، ثم إن[٤]:

البصريين من النحاة يُضربون به بعد النفي والإثبات.

أما الكوفيون فلا يُضربون به إلاّ بعد النفي.

والحنفية من الفقهاء[٥] إذا عُطف به، فقيل لغير المدخول بها: (أنت طالقٌ واحدة، بل اثنتين)، ينقسمون فريقين:

---

[١] سورة المرسلات (٧٧: ٦).

[٢] الجويني، البرهان (١: ١٨٧).

[٣] تُنظر معاني (بل) في: الزجاجي، حروف المعاني (١٤)، والرماني، معاني الحروف (٩٤)، والهروي، الأزهية (٢١٩)، والمالقي، رصف المباني (١٥٣)، والمرادي، الجنى الداني (٢٣٥)، وابن هشام، مغني اللبيب (٢: ١٨٤)، وابن نور الدين، مصابيح المغاني (٢٠٩).

[٤] يُنظر: الرماني، معاني الحروف (٩٤).

وابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، د. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤١٤هـ، ١٩٩٣م/، (١٤٩).

والرضي، شرح الكافية (٤: ٤١٧).

[٥] يُنظر: البزدوي، كنز الوصول (٩٨، ٩٩)، واللكنوي، فواتح الرحموت (١: ٢١٢، ٢١٣).

أحدهما.. يُوقع ثلاثًا ؛ ويُفسّره بأن القائل لا يملك إبطال ما قبل الإضراب ، فتثبت مع الأخريين ، فيصرن ثلاثًا.
والآخر.. يوقع واحدة ؛ ويُفسّره بأن القائل لا يملك إثبات ما بعد الإضراب ، لثبوت الأولى ، فتبقى واحدة.
فإذا تعلّق القول بشرط ، وقيل مثلاً : (إن دخلتِ الدار فأنت طالقٌ واحدة ، بل اثنتين) ، فالواقع ثلاث لا محالة.

خاتمة..

هذا ما اشترك فيه النحاة والفقهاء في بحثهم في حروف العطف ، يُلاحظ فيه أن الفقهاء لم يخرجوا على ما أقرّه النحاة لهذه الحروف من عمل ومعان ، وإن كانوا في بعض المواضع يتركون مشهور الأقوال إلى متروكها ، مما يؤكد ما للعربية من أثر مهم في المسائل الفقهية والأحكام الشرعية ، وليس أدلّ على هذا مما أُلّف في مجال تخريج الفروع الفقهية على الأصول النحوية ، وهو مجال واسع من غير ما شكّ.

فهرس المصادر والمراجع

١/ القرآن الكريم.

٢/ ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي /٧٤٥هـ/، (ت.) د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١٨هـ، ١٩٩٨م/.

٣/ الأزهية في علم الحروف، الهروي /٤١٥هـ/، (ت.) عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الثانية، /١٤١٣هـ، ١٩٩٣م/.

٤/ الأصول، ابن السراج /٣١٦هـ/، (ت.) د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤١٧هـ، ١٩٩٦م/.

٥/ أصول الفقه، ابن مفلح /٧٦٣هـ/، (ت.) د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، /١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م/.

٦/ الأم، الشافعي /٢٠٤هـ/، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م/.

٧/ الإيضاح، أبو علي الفارسي /٣٧٧هـ/، (ت.) د. كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤١٦هـ، ١٩٩٦م/.

٨/ الإيضاح في شرح المفصل، ابن الحاجب /٦٤٦هـ/، (ت.) أ. د. إبراهيم محمد عبد الله، دار سعد الدين، دمشق، الطبعة الأولى، /١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م/.

٩/ البرهان في أصول الفقه، الجويني /٤٧٨هـ/، (ت.) د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة.

١٠/ التحبير شرح التحرير، المرداوي /٨٨٥هـ/، (ت.) د. عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض.

١١/ التعريفات، الجرجاني /٨١٥هـ/، (ت.) إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤٠٥هـ/.

١٢/ التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني /٥١٠هـ/، (ت.) د. مفيد أبو عمشة، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، /١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م/.

١٣/ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الأسنوي /٧٧٢هـ/، (ت.) د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤٠١هـ، ١٩٨١م/.

١٤/ الجامع الصحيح = صحيح البخاري، البخاري /٢٥٦هـ/، (ت.) محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، /١٤٢٢هـ/.

١٥/ الجمل في النحو، الزجاجي /٣٤٠هـ/، (ت.) د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة /بيروت/ ودار الأمل /إربد/، الطبعة الأولى، /١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م/.

/١٦/ الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي /٧٤٩هـ/، (ت.) فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤١٣هـ، ١٩٩٢م/.
/١٧/ حروف المعاني، الزجاجي /٣٤٠هـ/، (ت.) د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة /بيروت/ ودار الأمل /إربد/، الطبعة الأولى، /١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م/.
/١٨/ الرسالة، الشافعي /٢٠٤هـ/، (ت.) أحمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٣٥٨هـ، ١٩٤٠م/.
/١٩/ رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي /٧٠٢هـ/، (ت.) أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
/٢٠/ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي /٧٧١هـ/، (ت.) علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤١٩هـ، ١٩٩٩م/.
/٢١/ شرح الأبيات المشكلة الإعراب = كتاب الشعر، أبو علي الفارسي /٣٧٧هـ/، (ت.) محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م/.
/٢٢/ شرح التسهيل، ابن مالك /٦٧٢هـ/، (ت.) د. عبد الرحمن السيد و د. محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١٠هـ، ١٩٩٠م/.
/٢٣/ شرح كافية ابن الحاجب، الرضي الأستراباذي /٦٨٦هـ/، (ت.) يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الثانية، /١٩٩٦م/.
/٢٤/ الشرح الكبير، ابن عصفور الإشبيلي /٦٦٩هـ/، (ت.) صاحب أبو جناح، بغداد، /١٩٨٢هـ/.
/٢٥/ شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي /٣٦٨هـ/، (ت.) أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م/.
/٢٦/ شرح المفصل، ابن يعيش /٦٤٣هـ/، مكتبة المتنبي، القاهرة.
/٢٧/ الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس /٣٩٥هـ/، (ت.) د. عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤١٤هـ، ١٩٩٣م/.
/٢٨/ العدة في أصول الفقه، أبو يعلى الفراء /٤٥٨هـ/، (ت.) د. أحمد المباركي، الرياض، الطبعة الثانية، /١٤١٠هـ، ١٩٩٠م/.
/٢٩/ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، اللكنوي /١٢٢٥هـ/، (ت.) عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، /١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م/.
/٣٠/ الكتاب، سيبويه /١٨٠هـ/، (ت.) عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، /١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م/.
/٣١/ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي /بعد ١١٨٥هـ/، (ت.) مجموعة من المحققين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، /١٩٩٦م/.

/٣٢/ الكليات، أبو البقاء الكفوي /١٠٩٤هـ/، (ت.) عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، /١٤١٩هـ، ١٩٩٨م/.

/٣٣/ كنز الوصول إلى معرفة الأصول، البزدوي /٤٨٢هـ/، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

/٣٤/ اللباب في علل البناء والإعراب، العكبري /٦١٦هـ/، (ت.) غازي مختار طليمات و د. عبد الإله نبهان، دار الفكر المعاصر /بيروت/، ودار الفكر /دمشق/، الطبعة الأولى، /١٤١٦هـ، ١٩٩٥م/.

/٣٥/ لسان العرب، ابن منظور /٧١١هـ/، (ت.) مجموعة من المحققين، دار المعارف، القاهرة.

/٣٦/ مجاز القرآن، أبو عبيدة /٢٠٩هـ/، (ت.) محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.

/٣٧/ المسائل البغداديات، أبو علي الفارسي /٣٧٧هـ/، (ت.) صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد.

/٣٨/ المسائل المنثورة، أبو علي الفارسي /٣٧٧هـ/، (ت.) مصطفى الحدري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، /١٩٨٦م/.

/٣٩/ مصابيح المغاني في حروف المعاني، ابن نور الدين /٨٢٥هـ/، (ت.) د. عائض العمري، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١٤هـ، ١٩٩٣م/.

/٤٠/ معاني الحروف، الرماني /٣٨٤هـ/، (ت.) د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، الطبعة الثانية، /١٤٠١هـ، ١٩٨١م/.

/٤١/ معاني القرآن، الفراء /٢٠٧هـ/، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، /١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م/.

/٤٢/ معاني القرآن، الأخفش الأوسط /٢١٥هـ/، (ت.) د. هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤١١هـ، ١٩٩٠م/.

/٤٣/ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام /٧٦١هـ/، (ت.) د. عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية، الكويت، الطبعة الأولى، /١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م/.

/٤٤/ مفتاح العلوم، السكاكي /٦٢٦هـ/، (ت.) أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، الطبعة الأولى، /١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م/.

/٤٥/ المفصل في علم العربية، الزمخشري /٥٣٨هـ/، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، الطبعة الأولى، /١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م/.

/٤٦/ المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني /٤٧١هـ/، (ت.) د. كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد للنشر، /١٩٨٢م/.

/٤٧/ المقتضب، المبرد /٢٨٥هـ/، (ت.) محمد عبد الخالق عضيمة، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، /١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م/.

/٤٨/ المقدمة الجزولية، الجزولي /٦٠٧هـ/، (ت.) د. شعبان عبد الوهاب محمد، أم القرى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، /١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م/.

كتاب قَشْر الفَسْر

□ أ. د. عبد الإله نبهان*

استقطب شعر أبي الطيب المتنبي أحمد بن الحسين (ت٣٥٤هـ) حركة نقدية واسعة ما تزال حتى الآن موضع عناية مؤرخي النقد العربي القديم، وما تزال أيضاً موضع عناية محققي النصوص، ومن المعروف أن عدداً كبيراً من الشرّاح شرح ديوان المتنبي وتناوله لغة ومعنىً وإعراباً ونحواً، وهذه الشروح بنيت عليها حركة نقدية جديدة استهدفت الشروح، فقد وجد بعض العلماء ونقاد الشعر أن الشرّاح قد أخلّوا في مواضع كثيرة في تفسير شعر المتنبي وجانبوا الصواب وتصدّوا لأولئك الشرّاح يبيّنون ما اعتور شرح كل منهم الخطأ والبعد عن الصواب وكان منهم ابن معقل الأزدي المهلّبي أحمد بن علي ٥٦٧ - ٦٤٤ هـ مؤلف المآخذ على شرّاح ديوان أبي الطيب المتنبي الذي تتبّع خمسة شروح:

١- شرح ابن جني (عثمان) الموسوم بالفَسْر ت ٣٩٢هـ.

٢- شرح أبي العلاء المعرّي أحمد بن عبد الله ت ٤٤٩هـ.

٣- شرح الواحدي علي بن أحمد ت ٤٦٨هـ.

٤- شرح التبريزي يحيى بن علي الموسوم بـ الموضح ت ٥٠٢.

٥- شرح الكِنْدي زيد بن الحسن أبي اليُمْن الموسوم بـ الصفوة ت ٦١٣هـ.

ـ كتاب قَشر الفَسْر: تصنيف الشيخ العميد أبي سهل محمد بن الحسن الزُّوزني العارض ت ٤٤٥ تقريباً

تحقيق د. عبد العزيز بن ناصر المانع

الناشر : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

❖ عضو اتحاد الكتاب العرب "جمعية البحوث والدراسات".

وكان قبله الشيخ العميد أبو سهل محمد بن الحسن الزوزني العارض الذي ألف كتاباً جعله في جزأين ومجلد واحد في نقد شرح ابن جني لديوان المتنبي المسمّى بـ الفَسْر، وسمّاه "كتاب قشْر الفَسْر" وقد قام بتحقيقه وتعليق حواشيه وفهرسته الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع مُحقّق كتاب "المآخذ على شرّاح ديوان أبي الطيب المتنبي".

قدّم الدكتور المانع لقَشْر الفَسْر في ٧٢ صفحة حدثنا فيها حديثاً وافياً عن المؤلف الزّوزني أبي سهل الذي شحّ الحديث عنه في المصادر العربية، وقد راجعت كتاب الأعلام للزركْلي فوجدته عدّ أربعة ممن نُسبوا إلى "زُوْزَن" ولم يذكر من بينهم أبا سهل هذا، وزُوْزَن – بضم أوله وقد يفتح – كورة واسعة من نيسابور قيل: تشتمل على مئة وأربع وعشرين قرية كما ذكر عبد المؤمن البغدادي [1] وقد وفّق المحقق إلى العثور على مصدر فارسيّ معرّب أمدّه بما وفّقه لتقديم ترجمة لا تقوم على الظنّ والتخمين لهذا المؤلّف، وهذا المصدر هو "تاريخ البيهقي" لمؤلفه أبي الفضل البيهقي محمد بن الحسين (ت٤٧٠هـ) الذي ذكره الزّركلي نقلاً عن الوافي بالوفيات وذكر أنّ له كتاباً في تاريخ ناصر الدين محمود بن سبكتكين، سماه "الناصري" ذكر فيه دولته يوماً يوماً من أولها إلى آخر أيامه، وهو في عدة مجلدات. وذكر له كتاباً سمّاه "زينة الكتّاب" ولم يذكر كتابه المشار إليه: "تاريخ بيهق" المؤلّف بالفارسية وترجمه إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب وصادق نشأت [2] ولكن يبدو من كلام السيد المحقق أن "الناصري" هو نفسه المشار إلى الجزء الباقي منه باسم "تاريخ بيهق" قال المحقق الدكتور المانع:

«ألف البيهقيّ كتابه هذا في ثلاثين جزءاً، كما ينصّ على ذلك في ثنايا كتابه، وكما يشير مترجما كتابه إلى ذلك في مقدّمتهما، ولكنّ المؤسف حقّاً أنّ هذه الأجزاء الثلاثين ضاعت جميعاً ما عدا جزءاً واحداً فقط، غير أن الرائع في الأمر أن هذا الجزء الذي وصلنا من الكتاب يتناول آخر فترة السلطان محمود الغزنوي إلى نهاية فترة حكم ابنه السلطان مسعود الغزنوي ٤٢١ – ٤٣٢هـ، وهي الفترة الذهبية للحياة السياسية لأبي سهل الزوزني العارض.." ولا أريد أن ندخل في قضايا السلطان ودسائس السياسة وغير ذلك مما مرّ بأبي سهل من سجن وخروج وانتقام من أعدائه، المهم أنه عاش في كنف الأمير مسعود بن محمود قبل أن يتبوأ سدّة الحكم عام ٤٢١هـ فكان أبو سهل الزوزني وزيره الأول الذي أزاح من وجهه أعداءه بالقتل وهو مستمتع بذلك، فبعد أن سعى في شنْق الوزير: حَسْنك" استضاف ضيوفاً بعد الشّنق، وبعد أن أكلوا وشربوا جيء برأس حسْنك في طبق وعليه غطاء، فخاطب الزوزنيّ الحاضرين قائلاً: لقد أحضروا لنا فاكهة في غير أوانها فقال الجميع: أجل، فلنأكل منها فرُفع الغطاء عن الطبق وإذا هو رأس حَسْنك. ثم تسلّم الزوزني رئاسة ديوان العَرْض أو ديوان الجند وصار لقبه العارض ثم استمرّ في حبْك الدسائس والمؤامرات وذاق مرارة المصادرة والسجن سنوات ثم عاد إلى سدة المناصب مما فصّل القول فيه الأستاذ المحقق، وبيّن أن الزوزني كان شديد الغنى وكان يملك قصوراً في عدة مدن، وقد بلغ شأواً بعيداً في حياته

---

[1] مراصد الاطلاع ٢: ٦٧٦.

[2] نشر في مكتبة الأنجلو بالقاهرة ١٩٥٦ وتدل إشارة المحقق أنه أعيد نشره ١٩٨٢.

على الرغم مما صنعه من دسائس ومؤامرات وتحدث عن نفسه في آخر حياته بقوله : [من الوافر]

بلغــتُ جميــعَ آمــالي وكــادت ... تــزولُ الأرضُ لــو أنْ قلــتُ زولــي

وجالــستُ الملــوكَ علــى ســواءٍ ... ولــو زاحمْــتُهم لتحفّــزوا لــي

وكنــتُ مــع الجِــذاع أطــيرُ زهــواً ... إلى أن حــانَ لــي حــينُ البــزول

فلمّــا أنْ بزلــتُ نزلــتُ جــداً ... وهــل بعــد البــزول ســوى النــزول

أما إنتاجه الأدبي فقد ترك مقطوعات شعرية جمعها محقق كتاب القشْر كما ترك ثلاث مقطوعات نثرية أوردها الثعالبي في اليتيمة لدن ترجمته للزوزني ، أما عمله الباقي فهو كتاب "قشْر الفسْر" الذي سيكون موضوع الحديث. فمن شعره قوله : [من الطويل]

بكيــتُ فحنّــتْ نــاقتي فأجابهــا ... صــهيلُ جــوادي حــين لاحــت ديارُهــا

حططنــا بــأطراف المخاصــر أرضَــها ... فأهْــدَتْ إلينــا مِــسْكَ داريــنَ دارُهــا

ولاحــتْ ثنايــا الأُقْحــوان ولــو رأتْ ... عــوارضَ مَــنْ أهــواه طــال اســتتارُها

تــروق عيــون الغانيــات فإنّهــا ... شِــفارٌ، وأشــفارُ العيــون شِــفارُها

ومن شعره ما ذكره البيهقي قال : وهذه الأبيات لأبي سهل الزّوزني في مدح السلطان الأعظم مسعود بن محمود وقد قتل ثمانية أسود في يوم واحد قال : [من البسيط]

مــا إنْ نهــضتَ لأمــرٍ عــزّ مطلبُــه ... إلا انثنيــتَ وفي أظفــارك الظّفــرُ

مَــن كــان يــصطاد في ركــضٍ ثمانيــةً ... مــن الــضراغم هانــتْ عنــده البــشرُ

إذا طلعــتَ فــلا شمــسٌ ولا قمــرٌ ... وإنْ سمحــتَ فــلا بحــرٌ ولا مطــرُ

وكتب السيد المحقق كلاماً شافياً في توثيق نسبة الكتاب إلى الزوزني أبي سهل كما كتب وصفاً مفصلاً لمخطوطتي الكتاب القديمة والحديثة، كما كتب صفحات في نقد طبعة "قشر الفسْر" التي صدرت بدمشق وبيّن ما اعتورها من نقص ووعد بكتابة نقد مفصّل على حلقات في إحدى الدوريات.

ذكر المؤلف الزوزني في مقدمة كتابه السبب الذي دفعه إلى تأليف هذا السِّفْر فقد كان يحفظ منذ صباه ديوان المتنبي وقرأه على عالم به وبمعانيه وبأغراضه ، وذاكر به أدباء العصر الذين لاقاهم ثم قرأه بغزْنه على عالم به هو أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل التوّزي.. «ثم لم أزل أباحثُ عنه الفضلاء ، وأفاحص الأدباء ، وأطارح العلماء به والخبراء ، وأتأمل ما أجده من الشروح له والتعاليق فيه ، فألفيت :

- شرح عقيل [١] لا يُلائم العقول ولا يوافق المرويّ عنه والمنقول.
- وشرح الأبِيوَرْدي [٢] لا يُؤبه له ولا يُعْبأ به.
- وبعض تعاليق الخوارزمي [٣].
- وتأليف المعتوه البلخي [٤] الذي يعرف بالتميمي تميمةً لديوانه عن العيون، وعَوْذةً له من سوء الظنون.
- ووجدتُ كتاب "الفَسْر" لأبي الفتح عثمان بن جني – رحمه الله – النهاية ❖ في الإيضاح لإعرابه ولغاته، والدلالة بالشواهد على صحة عباراته، فَعُنيت بتبيين ما يحويه، والنظر فيه، فعثرت له على عشرات في رواياته ومعانيه لا تُقال، ولا ينطق بها اللسان ولا تُقال، يضيق نطاق الإغضاء عن احتمالها، ولا يسعُ العارفُ بها الرّضا بإغفالها.. فما زالوا بي حتى تصفّحت أبيات "الفَسْر" لمعانيها، وضربت بالحُجّة على كل معنىً فاسدٍ فيها، ثم بيّنت صحيحها وأظهرت ما فيها، ولم أتعرّض لغيرها، خلا أبياتاً قليلة لقصّةٍ فيها ظريفة أو نكتة خفية " ثم بدأ كتابه مرتباً إياه على القوافي قال: قال المتنبي على قافية الهمزة: [من الكامل]

القلـبُ أعلـمُ يــا عــذولُ بدائــه ... وأحــقُّ منــك بجفنِـه وبمائـه

فسّره أبو الفتح فقال: أي هو يصرف الدمع إلى حيث يُريد لأنّه مالكه والهاء في "مائه" تعود إلى الجفن. ويجوز أن يُصرف إلى القلب، وفيه بُعْدٌ.

قال الزّوزني: هو عندي مشْوبُ الصواب بغيره، لأنه يقول: القلبُ أعلم منك بدائه، وإذا كان أعلمَ بدائه كان أعلمَ بعلاجه ودوائه، وهو البكاء الذي يُخفف وطأة الأحزان عن القلوب، ويفثأ لوعة الشّوق والنزاع إلى المحبوب، فما لك تصدّه عمّا فيه شفاؤه بِعَذْلك؟ وتردّه عن تعاطيه بجهلك، ويوضّح هذا المعنى قوله بعده:

.... وأحــقُّ منــك بجفنِـه وبمائـه

والطبيب ما لم يقف على الدّاء لم يُصبْ في العلاج والدواء، ولو أراد به أن يصرف الدمع إلى حيث يريد لقال:

... أملــكُ يـــا عـــذول لدمعــه ... .

❖[١] قال المحقق إنه لم يعثر على خبر عنه.

[٢] قال المحقق إنه لم يعثر على خبر عنه.

[٣] قال المحقق: ربما عنى الزوزني بالخوارزمي أبا عبد الله محمد بن علي الهراسي ت ٤٢٥هـ. والجزء الثاني من شرحه لديوان المتنبي مازال مخطوطاً.

[٤] قال المحقق: لم أعثر له على خبر في ما راجعته من مصادر.

والهاء في "مائه" تعود إلى الجفن لا غير، ولا وجه لصَرْفها إلى القلب في المعنى، والجفنُ حائل من القلب وإناءٌ، وإن كان جائزاً في العربية، وكأنه ينظر إلى بيت أبي تمام:

لا تَسْقِني ماءَ المَلامِ فإنّني صَبٌّ قد استَعْذَبْتُ ماءَ بُكائي

وواضح مما تقدّم أن ابن جني نحا إلى الإيجاز في التعبير عن المعنى مما جعل إيجازه برأي الزوزني ملتبس الصواب بغيره، لذلك فسّره تفسيراً لامراء فيه.

وقد يأخذ الزّوزنيّ على ابن جنّي غموض شرحه لبعض الأبيات، حتى إنه يرى أن الشرح أحقّ بأن يُشرح.

قال المتنبي: [من الكامل]

إنّ المعينَ على الصَّبابةِ بالأسى أولى برحمةِ ربِّها وإخائِهِ

قال ابن جني: أي: إنّ المُعينَ على الصَّبّ – أي: ذي الصبابة – بالأسى أولى أن يرحمه، ويكون إخاؤه إمّا لأنّه هو الذي جنى عليه ما جنى، وإمّا لأنه هو أعرف الناس بدوائه، وأطَبُّهم بدائه.

ويجوز أيضاً أن يكون قوله: "على الصّبابة" أي: مع ما فيه من الصّبابة، وهذا القولُ أكشفُ من الأوّل، أي: لا معونة لي عنده إلا إيرادُه على الأسى والحزن، كقولهم: "عتابك السيف"، أي: لا عتاب عندك لكنِ السيفُ!

قال الزّوزني: «هذا الشرحُ أحوجُ عندي من بيت المتنبي إلى الشرح!! ولست أعرف لقوله: "وإمّا لأنّه أعرف الناس بدوائه، وأطَبُّهم لدائه" معنىً وفائدةً إلى آخر تفسيره لهذا البيت. والشاعر لا يَقصد ببيتٍ يقوله غير معنىً واحد، فما يُزاد عليه يدلّ على الجهل بمراده، في إصداره منه، وإيراده عنه.

وعندي أنّ معنى البيت: كفُّ العذْلِ والملامةِ عن نفسه، كيلا يزيد في حزْنه وبثّه، فيقول: إنّ المُعين على الشوق الذي يؤذيه بالعذْل، وهو أسى المشوق، أولى بأنْ يرحمه ويؤاخيه ويُعفيه عمّا يؤذيه، ولا يزيده بثّاً على ما هو فيه، ويؤيده قوله بعده:

مهلاً فإنّ العذْلَ من أسقامه وترفّقاً فالسمعُ من أعضائِهِ

وهذا قريبٌ من قول ابن الرومي: [من الكامل]

فَدَعِ المحبَّ من الملامةِ إنّها بئسَ الدواءُ لِمُوجَعٍ مِقلاقِ

لا تُطفئنَّ جوىً بلومٍ إنّه كالرّيحِ تُغْري النارَ بالإحراقِ

وما أكثر ما قيل في هذا المعنى كقول الحسن بن هانئ وإن لم يكن في العِشق [من البسيط]

دع عنك لومي فإنّ اللّومَ إغراءُ ....

وكقول أبي فراس : [من مخلّع البسيط]

اللّـــوم للعاشـــقين لـــوْمُ ... لأنّ خطـــب الهـــوى عظـــيمُ

في نظائر لها تضيق عنها صدور الصحف ، ولا تسعُها بطون الكتب.

وقد يكون البيت واضح المعنى فيُغْرب ابن جني في شرحه ، وهو أهون من هذا . قال المتنبي :

[من الطويل]

بِمَـنْ تـشْخَصُ الأبـصارُ يـوم ركوبـه ... ويُخْرَقُ مـن زَحْـم على الرِّجـل البُرْدُ

قال ابن جني : أي يزدحم الناس للنّظر إليه لجلالته ، والباء في "بِمَنْ" متعلقة إن شئت بـ "لترْوَى" وإن شئتَ بـ "ينبتُ" [في البيت السابق] [1] والتقدير : بجود مَنْ ، أو بسبب مَنْ.

قال الزّوزني : ما أغنى الناسَ ، وهذا البيت ، من هذا الإغرابِ في الإعراب ! ومعناه : يتزاحمُ الناسُ على رؤيته لجلاله وجماله حتى يكثرُ الاضطرابُ ؟ وتُخْرقَ فيه الثياب.

وفي مواضع يستغرب شرح ابن جني ويرى أنه لم يدر شيئاً من هذا التفسير قال المتنبي [من الطويل]

أطعـتُ الغـواني قبـل مطمـح نـاظري ... إلى منظـرٍ يـصْغُرْنَ عنـه وأعْظُـمُ

قال ابن جني : أي : أطعتهنّ وأنا حدثٌ قبل أن أتعرّض للأمور العالية ، فلمّا قصدتُها تركتُهنّ.

وقوله : .... يصْغُرْنَ عنه وأعْظُمُ

يقول : هو ، وإن كبُر عنهنّ فإنه صغير عندي ، والتقدير : ويعظُم عنه ، فحذفه لتقدّم ذكره.

قال الزّوزني : لا — واللهِ — إنْ دريْتُ ما فسَّرهُ ! ومعناه عندي أنه شبَّب في هذه القصيدة بحبّ سيف الدولة بدل النسيب بالحِبّة ، وقال :

إذا كـان مـدحٌ فالنـسيب المقـدَّم ... .

---

[1] الأبيات المشار إليها :

سـقى ابـنُ علـيٍّ كـلَّ مُـزْنٍ سـقتكمُ ... مكافـأة يغـدو إليهـا كمـا تغـدو

لـتروى كمـا تُـروي بـلاداً سـكنتها ... وينبـتُ فيهـا قومَـك الفخـرُ والمجـدُ

ثم قال على وجه الإنكار :

.... أكـلُّ فـصيح قـال شـعراً مُتـيَّمُ؟

لحـبُّ ابـن عبـد الله أولى فإنّـه بـه يُبْـدأ الـذِّكْر الجميـلُ ويُخْـتَمُ

ثم قال : أطعتُ الغواني في حبّهنّ، والتشبيب بهنّ، قبل أن طمحتُ إلى شخص سيف الدولة الذي يصْغُرْنَ عنه ويعظمُ، ذلك المنظر من هذا، فحوّلتُ التشبيب عنهنّ إلى حُبّه، فابتدأتُ به، واختتمْتُ به، ويدلّك عليه البيتان المتقدمان.

وروايتي : "يعظم" بالياء، أي : بالجمع بينه وبينهنّ في شعرٍ بالتشبيب بهنّ والمدح.

فالزوزني يعود بالبيت إلى سياقه في القصيدة التي ورد فيها، ويقدّم فهمه له حسب ذلك السياق، وقد يخالف المعنى الذي يذهب إليه ما ذهب إليه ابن جني مخالفة تامة ففي القصيدة السابقة نفسها يقول المتبني في مدح سيف الدولة :

فجاز لـه حتّى على الشّمسِ حُكمُه وبـانَ لـه حتـى علـى البـدْرِ مِيسَمُ

قال ابن جني : المِيسَمُ : الحُسْنُ، أي : فاقَ البدرَ في الحُسْن، قال الراجز

يفضلها في حسبٍ ومِيسَمِ

قال الزوزني : المعنى عندي بخلافه، والميسمُ : المِكوى الذي يُوسَمُ به، يقالُ للكيّ أيضاً ميسمٌ، فهو يقول : فجاز له الحكمُ على الخلْق أجمعَ حتى على الشمس فتتصرّفُ بإذنه، كما قال في كافور : [من البسيط]

ولا تُجاوزُهـا شمـسٌ إذا شَـرَقَتْ إلاّ ومنـه لهـا إذنٌ بتغريـبِ

وبانَ له كيٌّ على الأشياء تُوسَمُ له حتّى على البدر، فإنّه على بُعْدِ محلّه أيضاً، تحت ميسَمِه، وأراد به الكلفَ الذي فيه كأثر الميسم، كما قال أيضاً في كافور : [من الطويل]

وقـد وصـل المهـرُ الـذي فـوقَ فخـذِهِ مِـنِ اسمـكَ مـا في كـلِّ عُنْقٍ ومِعْصَمِ[1]

لـك الحيـوانُ الراكـبُ الخيـلَ كلُّـهُ وإن كـان بـالنيران غـير مُوَسَّـمِ[1]

([1]) : يقول إن "المهر" الذي أهداه إليه كافور كان موسوماً باسمه ليُعلم أنه من خيله. كذلك جميع الأحياء كأنها موسومة باسمه كأنه يملكها.

· ويجتهد ابن جني في شرح أحد الأبيات، فيقدّم معنيين محتملين برأيه للبيت، فيرفض الزوزني الاجتهادين، ويرى في الشرح الأول هجاءً بدلاً من أن يكون مديحاً، ويرى أن الشرح الثاني مُحالٌ محض، ثم يقدّم شرحه مع شواهد من شعر المتنبي نفسه قال المتنبي : [من الطويل]

على كلِّ طاوٍ تحت طاوٍ كأنّه | من الدّمِ يُسقى أو من اللحم يُطْعَمُ

قال ابن جني : وقوله.. من الدم يسقى أو من اللحم يطعم" يحتمل أمرين :

أحدهما : أنه كان يغتذي لحمَ نفسه، ويشربُ من دمها، فقد ازدادَ ضُمْرُهُ وهُزُاله، وطواه أنْ ليس له غِذاءٌ ولا مَشْربٌ إلا من جسمه.

والآخر : أن يكون كأنّ مطعمه من لحوم الأعداء، ومشْربه من دمائهم، فهو يُقحم عليهم، ويوغل في طلبهم لخُمْصه، ليدرك مأكلَه ومشْرَبه.

قال الزُّوزني : المعنى الأول الذي شرحه هجاءٌ بحت، والثاني : محالٌ مَحْض، وذلك أنّ الخيل التي تحتاج إلى اغتذاء لحمها، وشرب دمها، مُضَاعةٌ، غيرُ متعاهدةٍ ولا معلوفةٍ ولا مسقية ولا مألوفة، حتى إذا طالت عليها هذه الحالة عجِفَتْ وسقطت قُواها، وخانتْ نفوسُها شواها، فكأنها أكلتْ لحمها وشربتْ دمها، من حيث لم يبق لها طِرْق ولا قوة، وهذا هو النهاية في اللوم والخِسّة، والحُمْق والذلّة.

والثاني : أنها لا تطعم اللحم، ولا تشربُ الدمَ، ولا تُضَمَّرُ بهما ولا تُخَمَّصُ، وهو قد بتّ القول به وهو يقول :

على كلِّ طاوٍ تحت طاوٍ ....

تمّت هنا صفة الفارس والفرس، وذلك أن الفارس يوصفُ بأنّه دقيق الخصر، ضرِبٌ، خفيف الجسم كما قال البحتري : [من الطويل]

إذا أثقلَ الهلباجُ أحناءَ سرجه | غدا طِرفُه يختال بالمرهف العضْب

والفرس يوصف بالضمْر كقول الأول [من الرمل]

لو يشا طار به ذو مَيْعَةٍ | لاحقُ الآطالِ نهْدٌ ذو خُصَلْ

---

(١): الحيوان الراكب الخيل هو الإنسان .

وكقول القائل : [من الطويل]

.... وهــنّ مــن التّعــداء قُــبٌّ شــوازبُ

وكقول المتنبي : [من البسيط]

وشـزّبٌ أحمـتِ الـشّعرى شـكائمها ووسّــمتها علــى آنافهــا الحَكَــمُ[1]

وقوله : [من الطويل]

[وهـــلْ ردَّ عنــه باللّقــان وقوفُــه صــدورَ العــوالي] والمطهّمــةَ القُبّــا[2]

ثم قال : [من الطويل]

.... كأنّـــــــــه مـن الـدّمِ يُسقى أو مـن اللحـم يُطْعَـمُ

لإلفه لهما، وأنسه بهما، وقلّة نفاره عنهما، لاعتياده كثرة رؤيتهما في وقعاته، ومُرونه على دوام مشاهدتهما في غزواته، كما يقول فيه [من البسيط]

وكـم رجـالٍ بـلا أرضٍ لكثـرتهم تركـتَ جَمْعَهـمُ أرضـاً بـلا رجـلِ

مـا زال طِرْفُـك يَجْـري في دمـائهمُ حتّى مشى بك مشيَ الشارب الثمِلِ

وكقوله فيه : [من الطويل]

تعــوّد ألاّ يقــضمَ الحــبَّ خيلُــه إذا الهـامُ لم تَرْفَـعْ جُنـوبَ العلائـقِ[3]

ولا تــرِدَ الغــدران إلا وماؤهـــا مــن الــدم كالريحــان تحـت الـشقائقِ

وقد يلاحظ الزّوزنيّ الفرْق الكبير في المعنى كما يقدّمه ابن جني وبين ما يريده المتنبي كما يرى الزوزني في قول المتنبي : [من الطويل]

---

[1] الشاذب : الفرس الضامر. الشعرى اليمانية تعدّ من نجوم القيظ. والشكائم مفردها شكيمة وهيَ الحديدة المعترضة في فم الفرس. والحكم جمع حكمة وهي ما أحاط من اللجم بالحنك.

[2] عنه أي عن الدّمستق. اللّقان : ثغر ببلاد الروم. العوالي : الرماح، المطهمة : الخيل التّامّة الخلْق. والقبّ مفردها أقبّ وهو الضامر.

[3] الجنوب : النواحي. والعلائق مفردها عليقة وهي الخلاة.

كـأنّ الـردى عـادٍ علـى كـلّ ماجـدٍ إذا لم يُعـوِّذْ مجـدَهُ بعيـوبِ

قال ابن جني : أي يجعل ما يعيبُ به مجدَه كالعُوذة الصّارفة العين عنه. و"عادٍ" من التعدّي. أي : يُحْوِج العافي والطالبَ إلى أن يسأله ليكون ذلك عُوذةً لنعمته من إصابتها بالعين.

قال الزوزني : لست أعرف بين هذا التفسير وبينَ المعنى قرابةً ، فإن الرجل يقول : كأنّ الرّدى يأخذ كلّ ماجدٍ مبرأً عن العيوب ، مهذّبٍ ، لا غميزة فيه ، مثل هذا المرثيّ الذي لم تكن فيه عيوب ، فجعلها عوذةً لنفسه لتقيه عين الكمال كما قيل : الآخرة تختار الخيار ، وتترك الأشرار ، وكما قيل : أعمار الكرام مساهرة ، وأعمار اللئام مُداهرة ، وكما قيل : [من الكامل]

.... إنّ الكـرامَ قليلـةُ الأعمـارِ

وكما قيل : [من الطويل]

وآخـرُ ألاّ عيـبَ فيـه لنـاظرٍ يـردُّ بـه عـينَ الكمـالِ ونـاظرَهْ

في أشباهٍ لهذا كثيرة ، ولست أدري ما هذا من ذاك الذي ذكره وفسّره ، وأيّ مجالٍ هنا لطلاّب نواله ، وإحواجهم إلى سؤاله ؟! وهبهم سألوه ، فأيّ عُوذةٍ فيه لنعمته من إصابتها بالعين ؟!!

وقد يصحف ابن جني في رواية بيت ، ومن ثم يزل في تفسيره فيتلقفه الزوزني بقوارع اللوم ومرّ السخرية كما في بيت المتنبي : [من المتقارب]

أمَـا للخلافـة مـن مُـشْفقٍ علـى سـيف دولتهـا القاصـلِ

رواه ابن جني بالضاد المعجمة والفاء (الفاضل)

قال الزوزني : الحمدُ لله الذي وفّقه حتى جعله فاضلاً لا ناقصاً ، وإن كنّا لم نسمع بالسيف الفاضل قط ، وسمعنا بالسيف المقصّل وهو القطع [1] ، والقصيل سُمّي قصيلاً لأنه مقطوع ، ونعتُ السيفِ بالفضلِ دون القطع والقَصل من الأوابد ، فكيف غلط فيه وكان يرى بعده :

يقـدُّ عـداها بـلا ضـاربٍ ويـسري إلـيهم بـلا حامـلِ

والقدّ من عمل القاصل لا من عمل الفاضل.

---

[1] علق المحقق هنا بقوله : لعلّ مما يؤيد رواية المؤلف قول المتنبي نفسه كما سيأتي :

فـإنْ طُبعـتْ قبلـك المرهفـا تُ فإنـك مـن قبلـها المِقْـصَلُ

وتَعجّبي من رواياته الفاسدة المصحّفة فوق تعجّبي من معانيه المدخولة المزيفة ! وأظنه قرأه عليه ولم يحفظه ولم يقيّده [١]، ونظر فيه بعد حين من الدهر، ففسّره على ما خيّلتْ له !.

إنّ ما ذهب إليه الزّوزني في معنى البيت هو الصحيح بلا ريب، فلا معنى للفاضل في البيت، وقد يفسّر البيت على ما ورد في إحدى الروايات : "الفاصل" وقد رجح السيد المحقق رواية "القاصل" كما ورد في تعليقه. ولكن التساؤل : كيف غاب هذا عن ابن جني ؟ ولعلّ هذه المآخذ التي دوّنها الزوزني وابن معقل على ابن جني ترجّح افتراض الزوزني بأن ابن جني قرأ الديوان على المتنبي ولم يحفظه ولم يقيّده، بل ربما قيّد بعض الأفكار عندما يقول : وسألته أي المتنبي، والمتنبي لا علاقة له بالشرح ولم يقرأ عليه إلا متن الديوان، لأن ابن جني لم يكن قد فسّره.

ورأى الزوزني أن ابن جني قد يعرض لبيت واضح المعنى واضح الإعراب فيفصل القول فيه وكان غيره أحقّ بذلك، فمن ذلك مطلع مقطوعة قالها في مجلس سيف الدولة، وبين يديه تُرنجٌ وطلع، وهو يمتحن الفرسان، فقال لابن جَشّ شيخ المصيّصة : لا تتوهّمْ هذا للشرب ! فقال المتنبي مقطوعة أولها :

شـديدُ البُعْـدِ مـن شُـرْبِ الشَّمولِ ... تُـرنْجُ الهنـدِ أو طلْـعُ النخيـلِ

فكيف فسّر ابن جني البيت وكيف أعربه ؟ قال :

رفع "شديدُ البعْدِ" لأنه خبر مبتدأ محذوف، كأنه قال : أنتَ شديدُ البعد. ورفع "ترنجُ الهند" بالابتداء، كأنه قال: بين يديك أو في مجلسك ترنجُ الهند، إلا أنّه حذف من الأول المبتدأ ومن الثاني الخبر لأنه مُشَاهدٌ فدلّت الحال عليه وعلى الضمير. فإن قيل : وما في إخباره عمّا في مجلسه، وهو بحضرته، من الفائدة ؟ وهل كان يشكّ في ذلك فيجوز إخباره عنه ؟

قيل : إنما جاز ذلك، لأنه ثناء عليه، فيقول له : أنت شديد البعد من الشراب، وإن كان بين يديك ما يُحْضَر في أكثر الأمر للشُّرب، فأثنى عليه ونفى عنه الظنّة فجرى هذا مجرى قولك للرجل الذي لا تشكّ في فضله وشرفه : أنت فاضل، وأنت شريف، لما في ذلك من وصفه وتقريظه وذكر محاسنه.

قال الزَّوزَنيّ : ما أغنى هذا البيت عن كلّ هذا الإغراب في الإعراب ! وكل الإضمار والإظهار ! فإن ظاهره ينبئ عن خافيه، ولفظُه يؤدّي ما فيه، وهو يقول : تُرنج الهند أو طلعُ النخيل بعيدٌ جداً عن شُرْب الشَّمول، وما كونهما في مجلسك دليلاً على شُربك لها، وما كلّ مكانٍ يكونان فيه موجباً للشرْب، وما كونُ هذا وذلك في مكان موجباً له. و"شديد البعد" مرفوع بالابتداء، و"تُرنج الهند" مرفوع بالجواب، وكُفيتَ مؤونة طول هذا الخطاب ! ألا نلاحظ شيئاً من التحامل على ابن جني ؟ لقد فسّر ابن جني البيت بعد أن وضعه في سياقه ومناسبته، وقدّر المبتدأ

[١] يشير إلى قراءة ابن جني ديوان المتنبي على المتنبي.

المحذوف والخبر المحذوف، أو ليس ذلك من مهام الشارح ؟ ثم قدّم المعنى المقصود ؟ فماذا قدّم الزوزني زيادة على ذلك ؟ وإذا كان هنا قد أخذ عليه إعراب الواضح، فإنه يأخذ عليه في موضع آخر التوعّر في البيان والإغراب فيه.

ففي قصيدته التي أولها : ليالِيَّ بعد الظاعنين شكول.. يقول [من الطويل]

إذا كان شمُّ الروحِ أدنى إليكمُ فلا برحتني روضةٌ وقبولُ

قال ابن جني : أي إذا كنتم تؤثرون شمّ الروح في الدنيا وملاقاة نسيمها، فلا زلتُ روضةً نديةً وقبولاً، انجذاباً إلى هواكم، ومصيراً إلى ما تؤثرونه، وتكون سببَ الدنوّ منكم.

قال الزوزني : شدّ ما توعّر في إعرابه حتى تقعّر ! وكيف يكون الرجل روضة وقبولا حتى يصل خليلا ؟ وهبه صار قبولاً وروضةً فما فائدته في الدنوّ منهم، ولا راحة حينئذٍ له في الوصل، ولا ألمَ في الهجر، ولا علمَ بهذا وذاك، ولا إحساس لهما ؟ ثم قدّم الزوزني فهمه للبيت على هذا النحو :

وعندي أنه يقول : إذا كان شمّ الرّوح أدنى إليكم وأقربَ من إيثاركم وهواكم ومحبّتكم فلا فارقتني ولا زايلتني روضةٌ وقبولٌ حتى يكونَ ما تؤثرونه وتحبونه من هذا النسيم جامعاً بيني وبينكم، وناظماً شملي وشملكم، وأكونَ بانتشاقه شريكا لكم فيه، وقرنائي به، فأجدُ به تعلّلاً باقترابكم، وتفرّجاً بكوني - في حالة - معكم، وتروّحاً إلى مناسبتكم فيه ومُناسمتكم، فيكون بيني وبين ما تحبونه منه قربٌ واجتماع، وإن كان بيني وبين مَنْ أحبّهم منكم بُعْدٌ وافتراق، وقد قنع بدون ما قاله قومٌ فقال :

[من الكامل]

وتقرُّ عيني وهْي نازحةٌ ما لا يقرُّ بعينِ ذي الحِلْمِ

وقال الآخر : [من الوافر]

أليس الليلُ يجمعنا جميعاً أليس شرابُنا من ماء وادي

إن المشكل ليس في شرح ابن جني ولا الزوزني، إنما في بيت المتنبي، وإذا كان الأمر كما ذكر الزوزني أن الشاعر لا يعني في بيته إلاّ معنىً واحداً، فإن معنى هذا البيت قد استقرّ في تصوّر صاحبه، وما تفسيره إلاّ مقاربة لما أراده، والشرّاح يقوّلون الشاعر ما أراد وما لم يرد.

ولكن كثيراً ما نلمس أن الحق كان بجانب الزوزني عندما يعترض على شرح ابن جني وخاصة في المواضع التي يكتفي فيها ابن جني، بما يشبه الإشارة العابرة كما في بيت المتنبي [من الطويل]

إذا نلتُ منكَ الودَّ فالمالُ هيّنٌ وكلُّ الذي فوق التراب تُرابُ

قال ابن جني : أي : الترابُ أصله ، فليكنْ ما شاء ، قال شُقْران السّلاميّ [من الطويل]

لكـلِّ اجتمـاعٍ مـن خَلـيلين فُرقـةٌ وكـلُّ الـذي فـوق الـتراب قليـلُ

قال الزوزني : هذا التفسير أيضاً غيرُ متضحٍ لي. وعندي يقول : إذا وددْتني فالمالُ – كان أو لم يكن – سهلٌ ، فإنّ جميع ما على وجه الأرض فانٍ غيرُ باقٍ ، فخدمتي إياك على ودّك لي تكفيني ! وما أحسنَ ما هزّه لو أنّ كرماً وفضلاً استفزّه ، وحقّر في عينه الدنيا ، وبصّره الخاتمة والعقبى ، لو احتقر وأبصر ، وما أليقَ ما قيل بهما :

[من الوافر]

لقـد أسْـمعتَ لـو ناديـتَ حيّـاً ولكــنْ لا حيــاةَ لِمَـنْ تُنـادي

فأين المعنى مما أشار إليه ابنُ جنّي؟ هل كان المعنى في ذهنه ويعبّر عنه رمزا ؟! أو كما يقولون باللغة المعاصرة : بلغة البرقيات ؟ وقد مارس هذا غير ما مرّة فمثلاً قال في تفسير بيت المتنبي [من الكامل]

أوحَــدْتني فوجَـدنَ حُزنـاً واحـداً متناهيـاً فَجعلْنَـهُ لـيَ صـاحبا

قال ابن جني : أي : أفردتني ممّن أحبّ، ووكلتني بنهاية الحزن.

قال الزّوزني : فسّر فاختصر، وشرح فقصّر، وإن كان أشار إليه، [إلى المعنى] فإنه يقول : أوحدتني : أفردتني الخطوب عن الأهل والوطن والأحبّة والمال والنعمة ، وكلّ ما يستمتّع بمكانه ، ويستأنس بإتيانه ووجدْنَ حزناً واحداً بالغاً النهاية ، فقرنّه وجعلنه صاحبي ، وما قنعن بإفرادي عن ثمرات الدنيا حتى جعلْن حزناً بهذه الصفة صاحباً لي زيادةً في السوء بي.

وقد يعجبه قول ابن جني ولكنه يراه مخالفاً لما يريد المتنبي فقد وقف عند قصيدته في رثاء خولة : "يا أخت خير أخ... على هذا البيت [من البسيط]

أجِـلُّ قَـدْرَكِ أنْ تُـسْمَيْ مؤبّنَـةً ومَـنْ يـصفْكِ فقـد سمّـاكِ للعَـربِ

قال ابنُ جنّي : أُجلّكِ أن أسمّيك في المرثيّة ، ولكني إذا وصفتُ ما كان فيك من المحامد والمحاسن عُرفتِ ، لأنّ ذلك ممّا لا يوجد في غيركِ.

قال الزوزني : هذا جميل ، ولكنّ الرجلَ يقول غير هذا ، وهو أنّه يقول : إذا وصفتك بقولي :

يا أخت خير أخٍ يا بنت خير أب

علمتْ العربُ قاطبةً أنّ خيرَ أخٍ سيفُ الدولة ، وخيرَ أبٍ أبو الهيجاء ، فعُرِفتْ بهذه الصّفة دون التسمية ، فهذه الصفة جامعةٌ بين مدح الأخ والأب والأختِ ، ويدلّك على صحة ما قلنا قوله في المصراع الثاني :

.... كنايـةً بهمـا عـن أشـرف النّسب

كانت هذه جولة في كتاب قشر الفسّر الذي يستحق أن ينزّه الأدباء أنظارهم في صفحاته واستدراكاته واعتراضاته، فقد دقّق الزوزني كتاب الفَسْر بيتاً بيتاً ووقف لدن ما يقارب أربع مئة بيت أي ما يقارب عُشْر ديوان المتنبي إذا قدّرناه بأربعة آلاف بيت، وقوّم كثيراً من المعاني وسدّد كثيراً من النظرات الناقدة، ويبدو لي من هذا الكتاب أن صاحبه أضاع نفسه في السياسة ومسالكها ومؤامراتها وما تخلفه من أحقاد ورغبات في الانتقام، ولو أنه تفرغ للعلم والتأليف فيه لكان له شأن وصيت لا يقلّ عن شأن علماء عصره المعروفين، وهذا كتابه شاهد على علوّ كعبه وارتقاء مرتبته وعلى أنه على الرغم من كل شيء كان عالماً يستحق كل تقدير وثناء.

وفي الخاتمة لابدّ من إزجاء التقدير للسيد المحقق الذي أتحف المكتبة العربية بكتابين كانا طيّ النسيان هما كتاب: قشر الفسر وكتاب المآخذ على شراح المتنبي فقد أحياهما ونقلهما من العدم إلى الوجود بتحقيق متقن وتعاليق مفيدة نافعة، وفهارس مفصلة وضبط تام وأرجو له تمام التوفيق وكماله في أعماله اللاحقة.

□□

الإمام محمد بن الحسن الشيباني ومسائل الكسب في الإسلام

أ. د. مصطفى العبد الله الكفري*

يعد الإمام محمد بن الحسن الشيباني(١٣٢ - ١٨٩ هـ)، على الرغم من أنه لم يتتلمذ على يد شيخه أبي حنيفة النعمان إلا لفترة قصيرة، صاحب الفضل الأكبر في تدوين مذهب الحنفية. استكمل دراسته على يد أبي يوسف، وأخذ عن سفيان الثوري والأوزاعي، ورحل إلى مالك بن أنس في المدينة. ثم تولى القضاء زمن هارون الرشيد، وانتهت إليه رياسة الفقهِ بالعراق بعد أبي يوسف. هو صاحب الإمام أبي حنيفة النعمان وناشر مذهبه وفقيه العراق.(١)

نسبه: هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني مولاهم. (٢) كان والده الحسن من أهل حرستا وهي بلدة مشهورة قريبة من دمشق، قدم العراق في آخر عهد بني أمية، ولد له محمد بواسط سنة (١٣٢هـ) ونشأ بالكوفة ثم سكن بغداد في كنف العباسيين وطلب العلم في صباه فروى الحديث وأخذ عن الإمام الأعظم (أبو حنيفة) طريقة أهل العراق ولم يجالسه كثيراً لأن الإمام أبو حنيفة توفي والشيخ محمد حدثاً، فأتم الطريقة على أبي يوسف، وكان فيه عقل وفطنة فنبغ نبوغاً عظيماً، وصار هو المرجع لأهل الرأي في حياة

❖ كلية الاقتصاد/ جامعة دمشق.

(١) من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(٢) وقيل: محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مروان.

أبي يوسف. وكتب شيئاً من العلم عن أبي حنيفة، ثم لازم أبا يوسف من بعده حتى برع في الفقه. من شيوخه مسعر بن كدَام، ومالك بن مغْوَل، وعمر بن ذر الهمداني، وسفيان الثوري، والأوزاعي، ومالك بن أنس، فقد تلقى عنه فقه الحديث والرواية. ومن تلامذته الشافعي، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وهشام بن عبيد الله الرازي، وعلي بن مسلم الطوسي، وعمرو بن أبي عمرو، ويحيى بن معين، ومحمد بن سَمَاعة، ويحيى بن صالح الوحاظي، وآخرون.

يعد الإمام الشيباني أول من دوّن الفقه الإسلامي على منهج علمي لم يسبقه إليه أحد، وترك لناتراثاًعلمياً ضخماً يشهد له بالعقلية التشريعية الخصبة والحرص البالغ على طلب العلم، **من أهم مؤلفات الإمام محمد بن الحسن الشيباني:**

كتاب الآثار:

كتابٌ **الآثار** من أجلِّ الكتب التي رواها الإمام محمد بن الحسن الشيباني عن شيخه الإمام أبي حنيفة، حيث إن الإمام أبا حنيفة انتخبه من أربعين ألف حديث. وقد روى الإمام محمد في هذا الكتاب آثاراً مرفوعة وموقوفة ومقطوعة، وعددها: تسع مئة وثلاثة عشر أثراً، كما روى عن سبعة عشر شيخاً آخر. ومما يجعل لهذا الكتاب أهميةً كبرى، أن مؤلفه كان ممن تتلمذ على الإمام أبي حنيفة، وتمم الفقه على القاضي أبي يوسف، أما عن منهج الإمام في كتابه **الآثار** فإنه يذكر رأي الإمام أبي حنيفة ورأيه هو بعد كل أثر، وإن كان لا يرى الأخذ بهذا الأثر ذكر ما يحتج به بعده. ففي هذا الكتاب وحده حجة دامغة لقول من يتهم الحنفية بقلة المعرفة للحديث ولو اطلعوا على مصنفات الإمام محمد فقط لغيروا رأيهم.

تضمن كتاب الآثار للشيباني مجموعة مهمة من الأحاديث النبوية المتصلة بفقه الإمام أبي حنيفة وخاصة العبادات والمعاملات ومرتبة في الكتاب حسب الأبواب كما رواها الشيباني .. ويعود تاريخ الكتاب إلى القرن الثاني الهجري وهو عصر نشأة المذهب الحنفي و يكتسب أهمية خاصة بسبب عنايته بجانب غير مشهور من فقه أبي حنيفة في أصوله الأولى الذي كان يتخذ بعض أصحاب الحديث موقفاً نقدياً منه لاعتماده الواسع على القياس وتشدده في قبول آثار لم يجدها موثقة توثيقاً كافياً.كما يكتسب الشيباني أهمية في تاريخ المذهب الحنفي باعتباره الرجل الثالث بين رجاله بعد أبي حنيفةوأبي يوسف.عدد الصفحات ٣٧٤ صفحة.

ويعد كتاب الآثار لأبي حنيفة أول كتاب ألف في علم الحديث النبوي وآثاره وأخباره وأقوال الصحابة وأتباعهم مرتبا على الأبواب وهذه هي رواية محمد بن الحسن الشيباني لكتاب الآثار عن أبي حنيفة رضي الله عنه، مضمنة آراء محمد بن الحسن الشيباني بما يخص هذه الآثار. عدد الصفحات ١٣٥ صفحة محقق الكتاب الأستاذ الفقيه الشيخ أبو الوفاء الأفغاني.

كتاب الكسب ويليه رسالة الحلال والحرام:

كتاب "الكسب" ألفه الإمام الفقيه المحدث المجتهد محمد بن الحسن الشيباني، تلميذ الإمامين الجليلين أبي حنيفة النعمان، وأبي يوسف القاضي، وتلميذ الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة، وسواهم من أئمة ذلك العصر الميمون، يحمل عنوان الكتاب معاني واسعة شاملة لكل جوانب الارتزاق في الحياة، وهو يدل على سعة فقه الإمام محمد بن الحسن، وعمق نظره، ودقة تعبيره، فهذا تعبير لا تتخلف عنه صورة جزئية أو كلية من موارد الرزق، كالتجارة، أو الصناعة، أو الإجارة، أو الهبة، أو البيع، أو الشراء، أو الاحتطاب، أو الاصطياد، أو ما أخرجته الأرض، أو أنبتته السماء، فقد استوفى كل مصدر ارتزاق أو انتفاع يقع للإنسان.

ويعد الإمام محمد بن الحسن أول من أفرد موضوع (الكسب) بالتصنيف، وأجاد البحث عن كثير من جوانبه المهمة، فقد اشتمل الكتاب مع شرحه للسرخسي على تحقيق وإيضاح أمور كثيرة بأدلة المنقول والمعقول، فاشتمل على بيان الأمور التالية:

١- فرضية طلب الكسب على كل مسلم، وبيان مراتب الطلب مع أحكامها.

٢- الأخذ بالأسباب لا ينافي التوكل.

٣- إبطال رأي أهل التقشف وحمقى أهل التصوف، في تحريم الكسب والسعي للرزق.

٤- أنواع المكاسب، والتفاضل فيما بينها، والخلاف في ذلك، وأن الكسب الحلال فيه معنى المعاونة على القرب والطاعات أي نوع كان.

٥- مسائل الإنفاق، وحدود الإسراف والاعتدال في كل من المأكل والملبس والمسكن.

٦- فضل إعانة الرجل أخاه، ومتى تجب عليه الإعانة ومتى لا تجب.

وفي ثنايا الكتاب وشرحه توجد فوائد ومسائل ثمينة، مثل:

مسألة: الاشتغال بالكسب أفضل أم التفرغ للعبادة بعدما اكتسب ما لا بد له منه؟، ومسألة: صفة الفقر أفضل أم صفة الغنى؟

ومسألة: الشكر على الغنى أفضل أم الصبر على الفقر؟

ومسألة: جواز بل وجوب السؤال عند الحاجة،

ومسالة: المعطي أفضل من الآخذ مطلقاً أم فيه تفصيل؟

كما جاء فيه بيان فرضية طلب العلم على تفاوت في مراتب الطلب، ثم فرضية تبليغه وأدائه إلى الناس، مع ذكر آداب مهمة للتبليغ لا يسع جهلها.

وقد ذكر السرخسي سبب تصنيف الإمام محمد لهذا الكتاب، فقال: "إن الإمام محمداً صنف هذا الكتاب في الزهد، على ما حكي أنه لما فرغ من تصنيف الكتب، قيل له: ألا صنفت في الزهد والورع شيئاً؟ فقال: صنفت كتاب البيوع (يريد أن المرء إذا طاب مكسبه حسن عمله)، ثم أخذ في تصنيف هذا الكتاب، فاعترض له داء فجف دماغه ولم يتم مراده، ويحكى أنه قيل له: فهرس لنا ما كنت تريد أن تصنفه، ففهرس لهم ألف باب كان يريد أن يصنفها في الزهد والورع... وهذا الكتاب أول تصانيفه في الزهد والورع...". **عدد صفحات الكتاب ٣٦٠ صفحة.**

المخارج في الحيل:

يقدم كتاب "المخارج في الحيل" من تأليف الإمام محمد بن الحسن الشيباني، مسائل تتعلق بأوجه كثيرة ومختلفة من حياة المسلمين حيلاً ومخارج في العديد من المواقف، وقد رتب بأن يختص كل باب بصنف معين، فنجد باب الحيل في الطلاق والاستثناء، ونجد باب الحيل في إجازة الدور والحيل في البيع والشراء في الدور والرقيق وكذلك الحيل في النكاح والطعام والشراب وباب الصلح في الجنايات والاستخلاف وغيرها من الأبوابالتي ورد ذكرها في الكتاب.. وجميعها جاءت مدعمة ومتفقة بمواقف للرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والأئمة والتابعين.**عدد الصفحات ١٤٤ صفحة.**

شرح كتاب السير الكبير للشيباني:

روى الإمام محمد بن الحسن الشيباني أقوال أبي حنيفة في ست كتب تسمى عند الحنفية ظاهر الرواية وهي: الجامع الكبير. الجامع الصغير- السير الكبير- السير الصغير–المبسوط- والزيادات. والصغير ما رواه محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، والكبير ما رواه محمد عن أبي حنيفة مباشرة. والسير أحكام الجهاد والحرب وما يتبع ذلك أما شرح السير الكبير فهو للإمام السرخسي أملاه على تلاميذه، علل فيه لنصوص السير فبين بعض الأدلة، وفرع بعض التفريعات.

والكتاب هو في أحكام الجهاد والحرب وما يتبع ذلك، وقد شرح الإمام السرخسي ذاك الكتاب وعلل فيه لنصوص السير مبيناً بعض الأحكام والأدلة، مفرعاً عليه بعض المسائل الفقهية في أمور الجهاد والحرب.

يقول الإمام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي صاحب هذا الشرح بأن السير الكبير هو آخر تصنيف صنفه محمد بن الحسن الشيباني في الفقه.وسبب تصنيف كتاب "السير الكبير" هو أن السير الصغير وقع في يد عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، عالم أهل الشام، فقال: لمن هذا الكتاب؟ فقيل: لمحمد العراقي، فقال: وما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب؟ فإنه لا علم لهم بالسير، ومغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق. فإنها محدثة فتحاً. فبلغ مقالة الأوزاعي محمداً فغاظه ذلك، وفرّغ نفسه حتى صنف هذا الكتاب. فحكي أنه لما نظر فيه الأوزاعي قال: لولا ما ضمنه من الأحاديث لقلت إنه يضع العلم من عند نفسه وأن الله عين جهة إصابة الجواب في رأيه. ثم أمر محمد أن يكتب هذا الكتاب في ستين دفتراً، وأن يحمل على

عجلة إلى باب الخليفة فلما نظر فيه الخليفة أعجبه وعده من مفاخر أيامه. عدد الصفحات١٤٦١ صفحة .

كتاب الأصل المعروف بالمبسوط:

يعد كتاب "الأصل المعروف المبسوط" من أهم مؤلفات "الشيباني" وهو الذي يقال عنه : إن الشافعي كان حفظه وألف "الأم" على محاكاة "الأصل" كما ويقال بأن حكيماً من أهل الكتاب قد أسلم بسبب مطالعة المبسوط هذا قائلاً "هذا الكتاب محمدكم الأصغر فكيف كتاب محمدكم الأكبر؟. و"المبسوط" هذا هو من أجل الكتب في الفقه وأبسطها، بل هو بحر لا ساحل له. وذلك لما يحتويه من سرد للفروع على مذهب أبي حنيفة وإلى يوسف مع بيان لرأي مصنفه في المسائل الفقهية ، والشيباني فيه لا يسرد الأدلة حيث تكون الأحاديث الدالة على المسائل بمتناول جمهور الفقهاء من أهل طبقته ، وإنما يسردها في مسائل ربما تغرب أدلتها عن علمهم.عدد الصفحات٢٣٠٠ صفحة في خمسة مجلدات.

الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير:

صنف الإمام الشيباني كتابه الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير في الفقه على المذهب الحنفي ، حيث جمع فيه أربعين كتاباً من كتب الفقه ولم يبوب الأبواب لكل كتاب منها، وقد قام الإمام أبا طاهر الدباس ، بتبويبه وترتيبه على الشكل الذي هو عليه ، وذلك ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته ، ويقال انه في زمانه كان حفظه وفهمه هما موضع الامتحان لمن أراد تقلد منصب القضاء. مع أن أكثر مسائل الجامع الصغير مذكورة في كتاب "المبسوط"، حيث تمّ تقسيم مسائله إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يوجد لها رواية إلا في هذا الكتاب، وقسم يوجد ذكرها في الكتب، ولكن لم ينص فيها أن الجواب قول أبي حنيفة أم غيره ، وقد نص في الكتاب من جواب كل فصل على قول أبي حنيفة، وقسم إعادة بلفظ آخر، واستفيد من تغيير اللفظ فائدة لم تكن مستثارة باللفظ المذكور في الكتب، والقسم الثالث ما ذكره الفقيه أبو جعفر الهندواني في مصنف سماه "كشف الغوامض".

ولأهمية هذا الكتاب قام الإمام اللكوني الحنفي بالاعتناء به حيث وضع له الحواشي في بيان الغامض من معانيه والتعليق على ما جاء في مبانيه ، مع مقدمة تشتمل على ذكر طبقته وطبقة مؤلفيه وشيخه ، وطبقات الفقهاء ودرجاتهم ، وطبقات تصانيفهم ، وتفاوت مؤلفاتهم وتراجم شراحه وغيرهم من الفقهاء الأعلام مدرجاً هذا المجموع كل ذلك في فصول مع فوائد لا يسع جهلها للمفتي ، وفرائد يجب علمها للمستغني ، وسماه بالنافع الكبير.عدد الصفحات٥٤١ صفحة.

كتاب الحجة على أهل المدينة:

لما رحل الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة لسماع الموطأ عن الإمام مالك مكث في المدينة المنورة ثلاث سنين، وسمع الحديث من غيره أيضاً وناظر علماء المدينة واحتج عليهم بحجج حِسان وجمع

حججه في كتاب سماه كتاب "الحجة"، وقد رواه عنه تلاميذه واشتهر برواية عيسى بن أبان، واهتم به علماء الكوفة يتداولونه فيما بينهم، وانتفع به أهل العلم شرقاً وغرباً قرناً بعد قرن وقد اشتمل الكتاب بأجزائه الأربعة على المباحث الفقهية الآتية: الطهارة، الصلاة، الصوم، الزكاة، المناسك، البيوع، المضاربة، الحبس (الوقف)، الشفعة، النكاح، الطلاق، المساقاة، المزارعة، الفرائض. ودأب المؤلف في هذا المصنّف أنه يذكر في الباب أولاً قول شيوخه بقوله: قال أبو حنيفة، ثم يردف يقول أهل المدينة بقوله: وقال أهل المدينة، ثم يؤيد قول الإمام ويحتج له على أهل المدينة وتارة يذكر قول الإمام مالك أيضاً في ما بين أقوال أهل المدينة، فالكتاب مملوء بأقوالهم.عدد الصفحات٢٤٠٧ صفحة في مجلدين.

(إن الكسب في الإسلام ـ كما يرى الشيباني ـ مرتبط ارتباطا وثيقا بالأخلاق والعبادة، وارتباط الاقتصاد الإسلامي بالقيم الخلقية، والمبادئ الشرعية، ويظهر أثر الاقتصاد جليا واضحا في العبادات، كما أن الإنتاج كذلك مرتبط بالعبادات، وقد أسهب في الحديث عن عناصر الإنتاج، ولاسيما رأس المال الناتج عن العمل الذي ذكر أنواعه، فمنه المشروع ومنه غير المشروع، وأكد على أهمية التخصص فيه، وأشار إلى أهمية التعاون المشروع في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وربطه بالجانب العقدي والأخلاقي، وأثر ذلك كله في التنمية الاقتصادية، والاجتماعية، وتوزيع الثروات على فئات المجتمع بالعدل.ولا ننسى أن الشيباني تطرق في كتابه إلى مسألة الإنفاق وما يجب فيها وعليها من الضوابط، وهي قضية باتت تورق الاقتصاديين اليوم، وإن عدم الأخذ بمثل هذه الضوابط التي تتعلق بالإنفاق وسلوك المستهلك يمكن أن يؤدي إلى آثار اقتصادية سلبية: كالانكماش، والكساد، والبطالة، وتبديد مصادر الإنتاج).

محمد بن الحسن الشيباني، هو صاحب الإمام أبو حنيفة النعمان وناشر مذهبه وفقيه العراق. وهو صاحب الفضل الأكبر في تدوين مذهب الحنفية، على الرغم من أنه لم يتتلمذ على شيخه أبي حنيفة النعمان إلا لفترة قصيرة، واستكمل دراسته على يد أبي يوسف، وأخذ عن سفيان الثوريوالإمام الأوزاعي، ورحل إلى مالك بن أنس في المدينة المنورة. تولى القضاء زمن الخليفة العباسي هارون الرشيد. وانتهت إليه رياسة الفقه بالعراق بعد أبي يوسف. روى عنه الإمام الشافعي، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وهشام بن عبيد الله الرازي، وعلي بن مسلم الطوسي، وعمرو بن أبي عمرو، ويحيى بن معين، ومحمد بن سَمَاعة، ويحيى بن صالح الوحاظي، وآخرون. توفي الإمام محمد بن الحسن الشيباني في الريبواسط سنة ١٨٩ هـ الموافق ٨٠٥م.بعد أن ترك تراثاً عظيماً.

واجبنا تجاه تراثنا

□ أ.د. محمود السيّد*

طالما تغنينا بتراثنا العربي، وطالما دعونا إلى الاعتزاز به على أنه هدف من أهداف تربية الناشئة في أمتنا، وتعززت هذه الدعوة في الخطة الشاملة للثقافة العربية، وطالما سمعنا نغمات نشاز في الوقت نفسه تدعو إلى العزوف عنه، وعدم الانطلاق منه في نهضتنا.

والواقع أنّ ما من أمة من الأمم الحية إلا وتعتز بماضيها، ذلك لأن لهذا الماضي تأثيراً في حاضر الأمة ومستقبلها، على أن يفهم هذا الماضي فهماً دقيقاً بغية أخذ الدروس والعبر منه. وثمة فرق بين المجتمعات الحية والمجتمعات الراكدة في مجال النظر إلى الماضي، ولا يتجلى هذا الفرق في درجة التشبث بهذا الماضي، فكلا الفريقين حريص أشد الحرص على ماضيه، ولكنه فرق في النوع، إذ تهتدي الشعوب المتطورة بروح الماضي وجوهره، في حين تتمسك الشعوب المتخلفة بأشكاله وقوالبه المحنطة، والفرق بين النظرتين يكاد يبلغ مبلغ الفرق بين الموت والحياة.

ليس كل ما ورد في تراثنا العربي صالحاً للبقاء والحياة، ولابد من نظرة نقدية واعية للتراث، وأن نختار منه ما هو جدير بحياتنا المعاصرة وتوجهنا المستقبلي، على أن يكون معيار الاختيار دائماً اهتمامات الحاضر وتطلعات المستقبل من جهة، وعلى أن ينظر إلى الماضي والمستقبل نظرتنا إلى الحاضر في حركته، فكلاهما صيرورة وحركة ونتيجة صيرورة وحركة من جهة أخرى.

---

* نائب رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق.

إننا في وطننا العربي محتاجون إلى العقلانية لفهم حاضرنا وبناء مستقبلنا، ولفهم ماضينا أيضاً، ذلك لأن تراثنا العربي لم يدرس دراسة عقلانية وافية بعد، وعملية النقد المنهجي لهذا التراث لم تتم بعد، وإن الرؤية العقلانية في تجديدنا لتراثنا تحتم علينا اعتماد الحوار منطلقاً ومنهجاً وسلوكاً في منأى عن التعصب والتزمت والاستبداد بالرأي.

إننا في وطننا العربي قد أصيب بعضنا بعقدتي التصاغر والتكبُّر ويا للأسف!

التصاغر تجاه كل ما هو أجنبي على أنه رمز للحضارة والتقدم، والتكبّر على ما هو موجود في تراثنا العربي على أنه رمز للتخلف، مع أن المنصفين من الأجانب يشيدون أيما إشادة بكنوز التراث العربي وبإسهام الحضارة العربية الإسلامية في مسيرة الحضارة البشرية، فها هو ذا المستشرق الروسي «كراتشكوفسكي» يقول: «إن المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمر مسلّم به من الجميع في عصرنا هذا، وقد وضح بجلاء في الخمسين سنة الأخيرة فضل العرب في تطوير العلوم التي اشتقت لأنفسها طرقاً ومسالك جديدة في العصور الوسطى، ومازالت حية إلى أيامنا هذه، أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا. أما فيما يتعلق بالأدب العالمي فإن العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر يمثل جزءاً أساسياً من التراث العام للبشرية».

ولا يسعنا في هذا الصدد إلا أن نردد مع المتنبي قوله:

ومــن جهلــتْ نفسُــهُ قــدرَه ... يــرى غيــره فيــه مــا لا يــرى

وإذا كان يقال: «المرء حيث يضع نفسه» فإن هذا القول ينطبق على الأمة أيضاً، فالأمة حيث تضع نفسها وشخصيتها ومكانتها، وما من أحد كان يتصور أن أمتنا العربية ذات التراث العريق في الزمن، والأوسع امتداداً في المكان، والأكثر غنىً في العطاء القومي والإنساني على السواء، قد أضاعت البوصلة في عصرنا الحالي في توجهها المستقبلي حتى باتت لا تفرق بين صديقها وعدوها، وحتى بات بعض بنيها يتنكر لماضي أمته المجيد ولقيمها الحضارية الإنسانية التي تميزت بها عبر التاريخ من تسامح ورحمة وعدالة ومساواة واحترام لإنسانية الإنسان ودعوة إلى المحبة والتآخي والسلام، وحتى بات ينطبق على هذا النفر المتنكر لتلك القيم من الماضي قول شاعرنا:

ماضيــه لــو يــدري بحاضــره ... رغــم الأخــوة مــات مــن كمــد

ومع ذلك كله سنظل متفائلين بمستقبل أمتنا، وأن تلك التصرفات منافية لجوهر أمتنا الحضاري وثقافتها الإنسانية العريقة، ذلك لأن ثقافتنا العربية رغم خصوصيتها هي ثقافة إنسانية شاملة لا بتراثها الإسلامي فقط وهو ذروة عطائها، ولكن بما تمثلته وبما تجاوزته من عناصر الحضارات الأخرى أيضاً، وبلغتها العربية التي ظلت لغة العالم فكراً وعلماً واقتصاداً وسياسة وفنوناً وحضارة ثمانية قرون!

□□